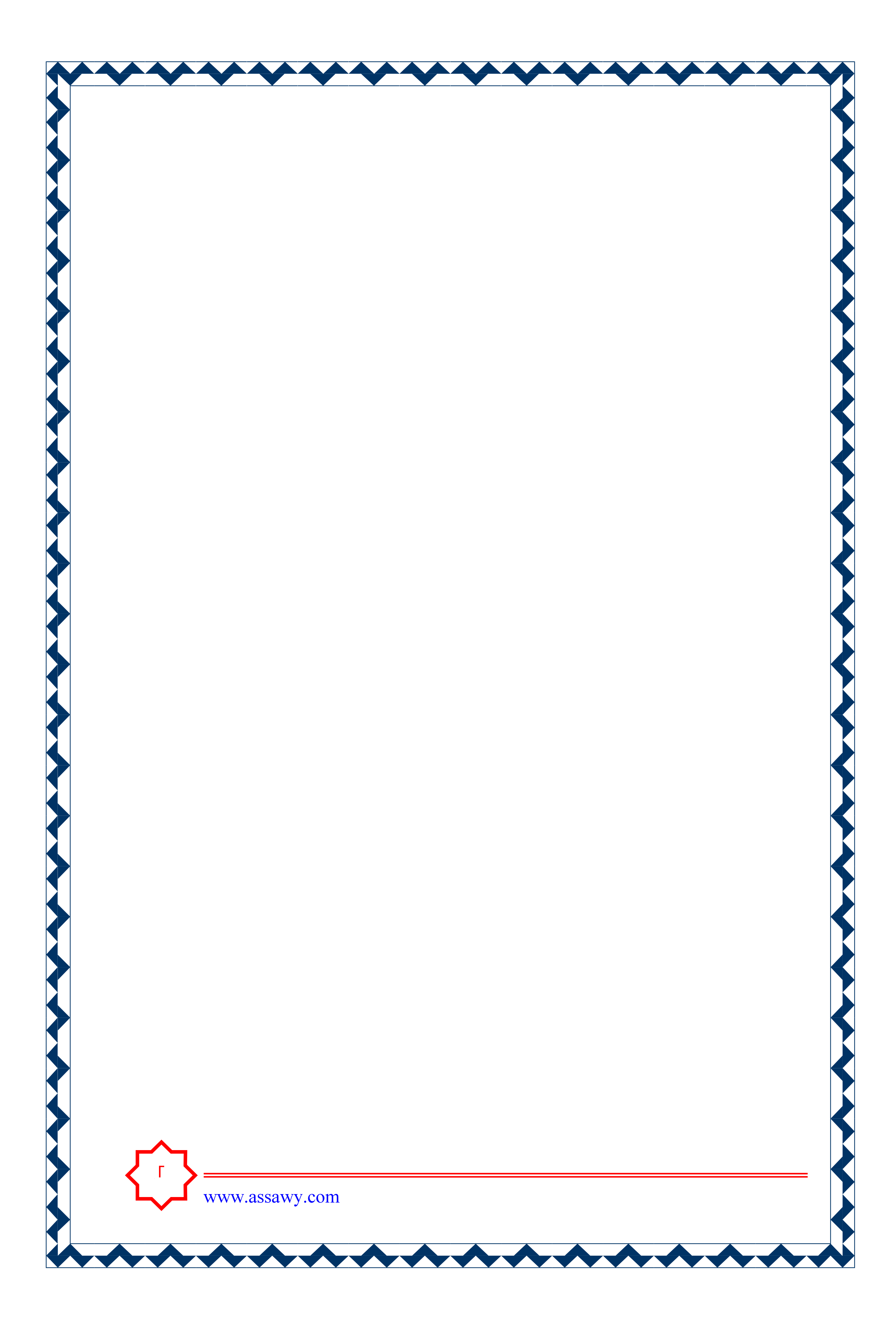
التعددية السياسية

تأليف

الأســـتاذ الدكـــــتور/
صــلاح الصــــاوي



بسم الله الرحمن الرحيم

مقـدمة

إن الحمد لله، نحمده ونـستعينه ونـستهديه ونـستغفره، ونعـوذ بـالله مـن شـرور أنفـسنا ومـن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد، ومن يـضلل فلـن تجـد لـه وليًـا مرشـدًا، وأشـهد أن لا إلـه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبـده ورسـوله. اللـهم رب جبرائيـل وميكائيـل وإسـرافيل، فـاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكـم بـين عبـادك فيمـا كـانوا فيـه يختلفـون، اهـدنا لمـا اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.

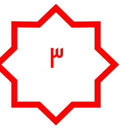
أما بـعد:

فهل تتسع المذهبية الإسلامية لتعدد الأحزاب السياسية؟

سـؤال يـتردد علـى صعيد العمـل الـسياسي في واقعنـا المعاصـر، ويلاحـق بـه أصحابه طلائـع الحركة الإسلامية في كل مكان، وقد يكون الدافع إلى هذا التساؤل نوعًـا مـن الخبـث لإحـراج الحركـة الإسلامية وتقديمها إلى الأمة باعتبارها حليفة للقهـر والدكتاتوريـة، وأنـه لا مكـان في ظلها للتعـدد والمعارضة السياسية، وقد يكون الدافع إليه هو إظهار عجز الحركـة الإسـلامية عـن أن تقـدم تـصورًا لمستقبل العمل السياسي وبرنـامج الحل الإسلامي الذي تنشده وتلح في طلبه صباح مساء، وأنها تغـذ السير بالناس إلى طريق مجهول لم تسبر أغواره ولم تعرف أبعاده، وقد يكون الدافع إليـه هـو الخـشية على مستقبلهم الـسياسي في ظـل الدولـة الإسـلامية المنـشودة والـتي أخـذت أسـهمها في التـصاعد مـع تنامي الحركة الإسلامية واتساع رقعتها في محيط الأمة.

وايـاً كان الدافع إلى هذا التساؤل فـلا مندوحـة مـن الإجابـة عليـه باعتبـاره جـزءًا مـن الـبلاغ الواجب للدين، وبابًا من أبواب إقامة الحجة على المرتابين والمبطلين.

وفي هذه الدراسة محاولة للإجابة على هذا التساؤل نـرجو أن يمتد بها سـبيل لدراسـات أعمـق وبحوث أشمل، مع إقرارنا سلفًا بأن هذه المسألة ونظائرها من موارد الاجتهاد الـتي تعتمـد علـى فقـه الموازنـة بين المصالح والمفاسد مزلة أقـدام ومدحـضة أفهـام، وأنهـا مـن دقـائق الفقـه وأغـواره الـتي لا



ينبغي أن يستقل بالفتيا فيها أحد من المسلمين بمعزل عن بقيتهم، وأنه لابد فيها من الاجتهاد الجماعي الذي يحتشد له أكابر أهل العلم وأرباب الفتوى.

وما هذه الدراسة إلا محاولة لتحريك الهمم واستنفار العزائم للنظر فيها، وتدبر أبعادها ومآلاتها، تمهيدًا لبلورة الاجتهاد الفقهي الراشد بشأنها.

وإنني أعلن سلفًا أن كل ما يرد في هذه الدراسة هو محض اجتهادات قابلة للخطأ والصواب، وعلى كل مسلم أن ينظر فيها لنفسه، وأن يحتاط فيها لدينه، وألا يعتمد ما ورد فيها من اختيارات وترجيحات بمعزل عن النظر في الأدلة والمراجعة مع أهل العلم، كما أعلن أيضًا أن كل ما يقوم الدليل على بطلانه من مقررات هذه الدراسة وتصدر به الفتوى من أهلها فأنا راجع عنه في حياتي وبعد مماتي، وأرجو أن لا ينسب إليَّ منه حرف واحد حيًّا كنت أو ميتا، فليحذر امرؤ لنفسه، وكل امرئ حسيب نفسه!!

والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

الفصل الأول
التعددية على الصعيد العلماني

تعريف الحزب:

يعرف الحزب وفقًا لما انتهت إليه المفاهيم السياسية الحديثة بأنه: طائفة متحدة من الناس، تعمل بمختلف الوسائل الديموقراطية، للفوز بالحكم، بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين[١].

ويبرز لنا هذا التعريف ثلاثة مقومات أساسية في تكوين الأحزاب:

الأول: أنها تكتل بشري، ألفت بينه وحدة الانتماء إلى برنامج سياسي معين، سواء أبلغ هذا البرنامج مبلغ الأيدولوجية العامة، أم اقتصر على بعض الإصلاحات الجزئية.

الثاني: الالتزام بالديموقراطية في أساليب العمل، وذلك بإعلان برنامجه السياسي، وجمع الناخبين حوله تمهيدًا للظفر بأصواتهم، والحصول على الأغلبية التي يتمكن من خلالها من وضع هذا البرنامج موضع التنفيذ، وعلى هذا فالحركات الانقلابية المسلحة أو التي تعتمد العنف وسيلة من وسائل التغيير لا تدخل في دائرة الأحزاب السياسية بالمفهوم الاصطلاحي لهذه الأحزاب.

الثالث: الوصول إلى السلطة لتنفيذ برنامج سياسي معين، وهو هدف جامع تشترك في السعي إلى تحقيقه كافة الأحزاب السياسية، وكل تجمع بشري لا يستهدف الوصول إلى السلطة لا يصدق عليه وصف الحزب السياسي مهما كانت برامجه الإصلاحية ومجهوداته العملية في تطوير المجتمع في مختلف جوانبه.

والأحزاب السياسية ربيبة الأنظمة النيابية، حتى شاع القول بأن النظام النيابي لا يتسنى

---

(١) يعرفه الدكتور سليمان الطماوي بقوله: "جماعة متحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديموقراطية، للفوز بالحكم، بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين" [السلطات الثلاث ٦٢٧].

تطبيقه بغير أحزاب سياسية فهي بمثابة تكتيل للقوى في سبيل الوصول إلى السلطة.

ويعرفه صفي الرحمن المبارك فوري بقوله: (فالحزب السياسي في الحقيقة عبارة عن منظمة تقوم على أساس من النظريات والمواقف السياسية التي تصطلح مجموعة من السياسيين على وجوب احترامها وتنفيذها؛ لتنظيم الحياة السياسية والاجتماعية في البلاد)[1].

كما يعرفه روول إندرسون في كتابه مدخل إلى علم السياسة بقوله: (الحزب السياسي هو اتحاد بين مجموعة من الأفراد بغرض العمل معًا لتحقيق الصالح القومي، وفقًا لمبادئ خاصة متفقين عليها جميعًا) [2].

أنواع الأحزاب:

تقسم الأحزاب السياسية إلى نوعين:

١- أحزاب شمولية: تقوم على فلسفة معينة في الحياة، يؤمن بها أعضاؤها، وتبلغ في نفوسهم مبلغ العقائد الدينية أو تكاد، ويقدمون كافة برامجهم العملية في ضوئها؛ وذلك كالأحزاب الشيوعية، والنازية، والفاشية، وقد يتحقق هذا المعنى بدرجات متفاوتة في الأحزاب الاشتراكية والأحزاب الدينية.

ويغلب على هذا النوع من الأحزاب الاتجاه باستمرار إلى نظام الحزب الواحد الذي لا يسمح بقيام أحزاب معارضة بجواره؛ لأن إيمانها الشديد بالفلسفة التي تقوم عليها قد يبلغ بها مبلغ التعصب، ويدفعها إلى مقاومة ما عداها بشتى الوسائل.

٢- أحزاب جزئية: وهي التي تهدف إلى تبني قضية أو أكثر من القضايا العامة التي تسترعي انتباه الكافة؛ كالمنادة بتحقيق وحدة سياسية بين عدة شعوب تؤلف بينها رابطة جامعة، أو المطالبة بإصلاح دستوري معين ونحوه، ويرتبط وجود هذه الأحزاب وقوتها بهذا الهدف الذي تكونت من أجله، فهي في الجملة أحزاب موقوتة، تبقى ما بقيت هذه الأهداف، وتنتهي في العادة بتحقيقها.

---

(١) الأحزاب السياسية في الإسلام، للمبارك فوري: ٣١.

(٢) الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية: ١٢٢.

وبين هذين النوعين من الأحزاب درجات متفاوتة، منها ما هو أقرب إلى النوع الأول لغلبة طابعه الشمولي، ومنها ما هو أقرب إلى النوع الثاني لغلبة طابع الجزئية والتوقيت على برامجه.

نشأة الأحزاب:

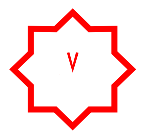
لا يخفى أن العلمانية التي انتهت إليها المجتمعات الغربية كانت تتويجًا لنضالها ضد الطغيان الكنسي، كما كانت الديموقراطية تتويجًا لنضالها ضد طغيان الملوك والحكام، وقد اقترن هذان المعنيان في الصيحة التي أطلقتها الثورة الفرنسية في مواجهة هؤلاء وهؤلاء: اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس!!

فلقد عاشت أوربا أسوأ عهودها في ظل الطغيان الكنسي الذي احتلت فيه الكنيسة مكان الإله القاهر، تلهم العقيدة، وتشرع الشريعة، وتتحكم في الرقاب، وتغفر الذنوب أو تؤاخذ بها، لا راد لقضائها ولا معقب لحكمها!! فلم تدع جانبًا من جوانب الحياة إلا أمسكته بيد من حديد، وفرضت على عقول الناس وأجسادهم ومقدراتهم وصاية منقطعة النظير.

ومن ناحية أخرى فقد كان هنالك الملوك المستبدون الذين يحكمون بمقتضى الحق الإلهي المقدس باعتبارهم ظل الله في الأرض، فكلامهم أمر، وأمرهم مقدس، وكل ما عنَّ لهم من أهواء فهو فرائض واجبة التنفيذ. ويعاون هؤلاء في تثبيت سلطانهم وبسط نفوذهم أمراء الإقطاعيات الواقعة في ملكهم، مقابل إطلاق يد هؤلاء الأمراء في إقطاعياتهم يتصرفون فيها كما يشاءون.

وبين الطغيان الكنسي والطغيان الملكي يسحق السواد الأعظم من الناس في المجتمعات الأوربية الذين لم يكونوا يومئذ أكثر من قطع آدمية كالدمى لا كرامة لها ولا حقوق!

وكان من الطبيعي أن يقع النزاع بين الطاغوتين الكنسي والملكي حول الاستئثار بالسيادة والسلطنة، ولم تفلح نظرية السيفين والسلطتين التي تجعل لكل من السلطتين الدينية والزمنية مجالاً مستقلاً لا تتعداه في فض الاشتباك القائم بينهما؛ لكونها نظرية غامضة، لم تستطع أن تحدد بوضوح ما يدخل في اختصاص كل منهما، بالإضافة إلى ما جبلت عليه نفوس الفريقين من الطمع والرغبة في التوسع على حساب الآخر؛ بل وإخضاعه له إن استطاع ليستأثر وحده بالسلطة والسيادة.



ولقد نبهت هذه المظالم المتراكمة والإضطرابات المتواصلة العقل الأوربي من سباته العميق، فنشط أحرار الفكر ودعاة التنوير مطالبين بتقديس العقل، وتحريره من أوهام الكهنوت والخرافة، وتقديس الإرادة الإنسانية، وتحريرها من أغلال الاستبداد والطغيان، وتعالت الأصوات بعد أن كانت همسًا، وازدادت الجرأة حتى بلغ الأمر بفوليتر أن يقرر أن الطقوس والشعائر والعبادات والاحتفالات الدينية جرائم محلية يعاقب عليها كل من يزاولها؛ لأنها ضارة بالمجتمع، خاصة إذا تمت في صورة أضاحي وقرابين، كما يقرر أن التوحيد بين الدين والدولة لهو أبشع نظام؛ لذلك يجب إلغاؤه، وإقامة نظام آخر يخضع فيه رجال الدين لنظم الدولة، ويخضع فيه الراهب للقاضي!! وأنه لا يمكن طاعة البشر باسم طاعة الله؛ بل لابد من طاعة البشر باسم قوانين الدولة.

وطرحت في هذه المعركة بعض النظريات الفلسفية التي ترمى إلى تجريد الطغاة من حق السيطرة والتحكم؛ كنظرية السيادة التي شهرتها الكنيسة في البداية في وجه خصومها من الملوك والأباطرة مطالبة بإخضاع الملوك لسلطان الكنيسة، فما لبث الملوك أن استخدموا نفس السلاح وردوه إلى نحور رجال الكنيسة مطالبين بإخضاعها للسلطة الزمنية، ثم ما لبث الفقهاء الفرنسيون أن تلقفوا هذه النظرية وظاهروا بها الملوك ضد الباباوات ورجال الكنيسة...

وفي تطور لاحق تم الفصل بين الملك وبين السيادة، كما تم الفصل بين شخص الملك وبين الدولة، وذلك عندما استشعر الفكر السياسي خطورة التناقض بين هذه السلطات الواسعة التي تخولها السيادة، وبين القدرات المحدودة للإنسان حتى ولو كان ملكًا، فبعد أن كانت السيادة خاصية من خصائص الملك أصبحت عنصرًا من عناصر تكوين الدولة، ثم استقر الفقه على اعتبار السيادة هي المعيار المميز للدولة، فأصبحت الدولة شخصًا معنويًا عامًّا صاحب سيادة، ولم يعد الملك يظهر على المسرح السياسي باعتباره صاحب حق في الحكم، وإنما باعتباره عضوًا من أعضاء الدولة يمارس اختصاصاته المحدودة باسم الجماعة كلها.

وقد استقر هذا المعنى، وعرف طريقة إلى النصوص الدستورية، وأصبحت الأمة بموجبه مستقر السيادة ومستودعها، فمنذ بداية الثورة التي قضت على الملكية وأعلنت الجمهورية، نصت المادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان على أن السيادة للأمة، وأنه لا يحق لأي جماعة أو فرد أن يمارس أي سلطة لا تصدر صراحة عن الأمة.



والذي نخلص إليه من هذا العرض أن الطغيان الكنسي الذي مارسته الكنيسة على قلوب الناس وعقولهم، والاستبداد السياسي الذي مارسه الملوك على إرادات الناس وحرياتهم ومقدراتهم، وما أدى إليه ذلك من ردود أفعال نظرية وعملية، قد تمخض في النهاية عن تحولات جذرية عميقة أدت إلى فصل الدولة عن الدين؛ تحريرًا لعقل الإنسان وفكره من الأوهام الكنسية، وإنهاء لدور الكنيسة في الحياة العامة، ونقل السيادة إلى الأمة إنهاء للاستبداد السياسي الذي كان يمارسه الملوك ورجال الدين، وإطلاق الحرية الفردية إلى أبعد مدى عرفته البشرية.

ولئن كانت سيادة الأمة هي التعبير النظري عن انتقال السلطة إلى الأمة، فإن ترجمة ذلك من الناحية العملية يتمثل في إرساء الديموقراطية والخضوع لما تقرره الأغلبية، أي الإقرار للأغلبية بالحق في الحكم، وللأقلية بالحق في المعارضة، في إطار قانوني جامع يكفل تداول السلطة، وانتقالها بطرق سلمية لكل تكتل يحظى بتأييد الأغلبية.

ولما كانت الديمقراطية تقوم على مبدأ اشتراك أكبر عدد ممكن من الأفراد في استعمال حقوق السيادة، أو كما يقول أبراهام لنكولن: حكومة من كل الشعب وبكل الشعب ولكل الشعب، وبمعنى سلبي: هي ما سوى حكم الفرد المطلق، وحكم الأشراف، وحكم الكهان، وحكم القادة العسكريين، وسائر ضروب الحكم المطلق التي ليس للشعب فيها نصيب، لما كان الأمر كذلك، وكانت السياسة تعني الشعب في مجموعه، ولم تعد عملاً فرديًا يصوره كل مرشح من وجهة نظره الخاصة، وإنما غدت عملاً جماعيًا يتوافر على القيام به جماعات منظمة، تضم بين صفوفها الخبراء في شتى المجالات، فقد برزت ظاهرة الأحزاب السياسية باعتبارها الأسلوب الامثل للممارسة الديموقراطية لقيامها على مبدأ تداول السلطة بين جماعات سياسية تعمل بمختلف الوسائل الديموقراطية للفوز بالحكم؛ لتضع برامجها السياسية موضع التنفيذي.

وإذا كانت الأحزاب السياسية وليدة الديموقراطية النيابية ولازمة لها، حتى ذهب بعض الباحثين-كما سبق- إلى القول بأن النظام النيابي لا يتسنى تطبيقه بغير أحزاب سياسية، فإن دراسة الأصول الفكرية التي تقوم عليها الديموقراطية تعد توطئة طبيعية لدراسة، وتحليل ظاهرة الأحزاب السياسية باعتبار أن الديموقراطية النيابية هي الأيديولوجية السياسية التي انبثق منها تعدد الأحزاب، والمناخ السياسي الذي تنمو وتترعرع فيه هذه الظاهرة!

الأصول الفكرية للأنظمة الديموقراطية:

إذا كانت الديموقراطية هي ذلك النظام الذي يرجع أصل السلطة السياسية إلى الشعب، فإن تطبيقها في الواقع قد تفاوت بين الديموقراطية المباشرة التي يباشر الشعب فيها حكم نفسه بنفسه، إلى الديموقراطية النيابية أو البرلمانية التي تقتصر فيها مهمة الشعب على انتخاب برلمان يمارس السيادة نيابة عنه، إلى الديموقراطية شبه المباشرة وهي التي تجمع بين البرلمان المنتخب، ومشاركة الشعب في بعض أعمال التشريع ومظاهر الحكم.

إلا أن هذه الأنواع الثلاثة تلتقي جميعًا في أصول فلسفية عامة نوجزها فيما يلي:

أولاً: سيادة الأمة:

والسيادة هي الحاكمية العليا، أو السلطة العليا الآمرة التي تستأثر بالحق في توجيه الخطاب الملزم إلى الكافة، والتي لا تعرف فيما تنظمه من علاقات سلطة أخرى تساويها أو تساميها.

وقد تنازع في هذا الحق في تاريخ أوربا كل من الملوك ورجال الكنيسة باسم الحق الإلهي، وانتهى الأمر إلى أن أطاحت الثورة الفرنسية بالفريقين، وقررت الحق في السيادة إلى مجموع الأمة.

ومن خصائصها:

- **التفرد:** فلا يوجد على الإقليم الواحد إلا سيادة واحدة إرادتها هي القانون، وتوجيهاتها هي الشريعة الملزمة إذ لو وجدت سيادتان على إقليم واحد لفسدت أحواله. فصاحب السيادة لا يفرض عليه قانون؛ لأن إرادته هي القانون؛ بل القانون هو التعبير عن إرادته، فليس لإرادة أخرى أن تلزمه بالتصرف على نحو معين؛ إذ لا توجد إرادة أخرى تساويه أو تساميه.

- **السمو:** فهي إرادة تعلو جميع الارادات، وسلطة تسمو على كافة السلطات.

- **الأصالة:** فهي قائمة بذاتها، لم تتلق هذا العلو من إرادة سابقة عليها أو إرادة أعلى منها.

- **العصمة من الخطأ:** فكل ما يصدر عن الإرادة العامة للأمة فهو مشروع لمجرد صدوره منها، فهي تنزع إلى تأليه هذه الإرادة واعتبارها معيار العصمة المطلقة، حتى عبر أحد رواد هذه النظرية



عن هذا المعنى بقوله: عندما يتكلم القانون يجب أن يصمت الضمير[1]، وعبر آخر عن ذلك بقوله: لقد انتقلنا من الحق الإلهي للملوك إلى الحق الإلهي للبرلمانات!!

وهكذا جاءت هذه النظرية بمثابة رد فعل للطغيان الكنسي الذي فرض وصايته على العقول والضمائر باسم الخرافة والكهنوت، والذي سحق الإرادة البشرية وعبدها لأهواء الباباوات والملوك باسم الحق الإلهي المزعوم، فجاء رد الفعل في هذه النظرية تأليها للإرادة البشرية، واعتبارها وحدها معيار الحقيقة المطلقة، والتمرد على كل الموروثات والمقدسات الدينية.

ثانيًا: مبدأ المشروعية:

ويراد به سيادة القانون، وخضوع الأمة كلها له حكامًا ومحكومين.

وقد تبلور هذا المبدأ بعد انفصال شخص الحاكم عن شخصية الدولة، وانتقال السيادة من الحاكم إلى الأمة، وتقرير حق الأمة في الرقابة على أعمال الحكومة؛ بل وإسقاطها عند الاقتضاء.

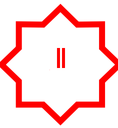
ومن الضمانات التي تلجأ إليها الدولة في المحافظة على هذا المبدأ: جمود الدساتير؛ لتخفف من غلواء التغييرات الكثيرة والمفاجئة، والفصل بين السلطات باعتبار أن السلطة تقيد السلطة، وأن تركيز السلطة يغري بالاستبداد، والرقابة القضائية؛ حيث يقوم القضاء بالرقابة على دستورية القوانين وشرعية اللوائح لاحترام قاعدة تدرج القوانين، وإبطال كل نص يخرج على مقتضى هذه القاعدة.

ثالثًا: حماية الحقوق والحريات العامة:

فحماية الحقوق والحريات العامة هي الغاية التي تنشدها الديموقراطية بمختلف صورها وأشكالها، والتي من أجلها انتزعت السيادة من كل من الباباوات والملوك وانتقلت إلى الأمة، وفي سبيل حمايتها كان مبدأ المشروعية الذي يعني المساواة في الخضوع لسيادة القانون، لا فرق في ذلك بين الحاكم والمحكوم، والتي توالت الدساتير والبيانات والإعلانات على النص عليها وتفصيل القول فيها، وعلى هذا الأساس اعتبر إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م. بمثابة إنجيل

---

(١) راجع: الإسلام ومبادئ نظام الحكم، للدكتور عبد الحميد متولي: ١٣٧.



سياسي يتمتع بما يتمتع به الوحي من قداسة وخلود، ومرد ذلك إلى الفلسفة الفردية التي بشر بها هوبز، ولوك، ورسو، ومنتسيكيو، وغيرهم من فلاسفة القرن الثامن عشر، والتي تجعل المصلحة الفردية والحرية الشخصية هي الغاية النهائية للإنسان، وتجعل دور الدولة هو تأمين هذه المصلحة، ومنع تضاربها مع غيرها.

وفي تأصيل ذلك زعموا أن الإنسان كان يتمتع في حياته الطبيعية الأولى بحقوق وحريات مطلقة في كل شيء، وأنه قبل بإرادته عن طريق عقد اجتماعي أن يتنازل عن بعض هذه الحقوق والحريات من أجل إقامة السلطة العامة التي تتولى مهمة المحافظة على هذه الحقوق ومنع التضارب بينها، وأنه لا يجوز إضافة قيود جديدة على هذه الحقوق والحريات الأصلية إلا بإرادة عامة، أي بقانون يصدره مجلس نيابي منتخب يمثل الشعب[1].

وجماع هذه الحقوق هو الحرية والمساواة، وتندرج تحت ثلاثة أنواع الحرية الشخصية، والسياسية، والاقتصادية. ويندرج تحت المساواة أربعة أنواع: المساواة أمام القانون، والمساواة أمام القضاء، والمساواة أمام الوظائف، والمساواة أمام الضرائب.

والديموقراطية تقر تمتع الإنسان بهذه الحقوق بصرف النظر عن المصالح التي يمثلها أو الفئة التي ينتمي إليها.

---

(1) رغم اتفاق المفكرين الثلاثة: هوبز ولوك ورسو على الأساس العقدي للسلطة، إلا أن بينهم بعض التفاوتات الجوهرية، فبينما يرى هوبز أن الحياة البدائية الأولى كانت حياة شقاء وتصارع، وأن الأفراد قرروا التخلص من هذا الفساد بإنشاء السلطة العامة التي تنازلوا لها عن حقوقهم كلها رغبة في تحقيق الاستقرار الاجتماعي؛ لأن احتفاظ الأفراد ببعض حقوقهم يعني عدم اختفاء الأنانية التي كانت سبب شقاء الحياة البدائية، فجاءت نظريته معقلاً فكريًّا للدفاع عن الملكية المطلقة.

يقرر لوك أن الحياة الفطرية الأولى كانت حياة سعيدة لخضوعها للقانون الطبيعي الذي يعد بمثابة الملهم للضمير الإنساني في إدراك الخير والشر، وأن طموح الإنسان لحياة أفضل هو الذي دفعه إلى أن يتنازل عن بعض حقوقه للملك، مقابل قيامه بتيسير الحياة الاجتماعية، والتزامه بالمحافظة على بقية الحقوق، وعدم المساس بها، فجاءت نظريته كبحًا لجماح النظام الملكي، وتقييدًا لسلطاته المطلقة.

ونجد أن رسو قد خطا خطوة أخرى، تتمثل في وجوب نقل السيادة إلى مجموع الأفراد، بناء على أن الأفراد قد تنازلوا عن حقوقهم الطبيعية كاملة لصالح المجموع الذي سيتولى إدارة شئون الجماعة، فتكونت من تلك الإرادات الفردية المتفرقة ما يسمى بالإرادة العامة، وأن الأفراد سيستعيضون عن حقوقهم الطبعية التي نزلوا عنها بحقوق وحريات مدنية، وقد ترتب على ذلك نتيجة هامة تتمثل في عدم قدرة الأمة على التصرف في سيادتها بحال من الأحوال.

نقد الأصول الفكرية للأنظمة الديموقراطية:

أولاً: تأليه الإرادة العامة للشعب:

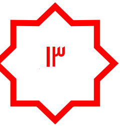
إن تقرير الحاكمية العليا والسيادة المطلقة للشعب على هذا النحو يتناقض مع أصل دين الإسلام؛ بل مع أصل كل دين سماوي تعبد الله به عباده منذ آدم عليه السلام إلى محمد صلى الله عليه وسلم؛ إذ لا منازعة في أن السيادة العليا والسلطة المطلقة في كافة الشرائع السماوية إنما هي لله عز وجل لا ينازعه في ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، فقد تمهد في محكمات الشريعة تفرد الله سبحانه بالأمر كتفرده بالخلق ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف:٥٤] ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾

[يوسف:٤٠].

فالحجة القاطعة والحكم الأعلى هو الشرع لا غير، والذي يستأثر وحده بتوجيه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرًا أو وضعًا هو الله عز وجل وحده، وهذه هي حقيقة الحكم في اصطلاح الأصوليين، والذي يتصف بالتفرد والوحدانية والعلو والقيام بالنفس والعصمة إنما هو الله وحده، والذي لا تحد سلطته سلطة، ولا تقيد إرادته إرادة، ويعتبر القانون هو التعبير عن إرادته، وتعتبر إرادته معيار الحقيقة المطلقة إنما هو الله رب العالمين، وقد أجمع على هذا المعنى كل من ثبت له عقد الإسلام على مدى القرون، علماء وعامة، من الذكر والأنثى، والحر والعبد، والصغير والكبير من المسلمين، وهذه المسألة هي معقد التفرقة بين الإيمان والزندقة ومفترق الطرق بين الإسلام والكفر!! تنافى هذا مع القول بأن السلطة في دار الإسلام هي لمجموع الأمة متمثلة في أهل الحل والعقد، فإن للأمة في حدود سيادة الشريعة الحق في تولية حكامها، وفي مراقبتهم، وفي عزلهم عند الاقتضاء، وليس لأحد في أمرها من حق إلا من ولته عليها، ومن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا كما أعلن ذلك الفاروق عمر رضي الله عنه.

ثانيًا: آفة التسوية المطلقة بين الكافة في عملية التصويت، وإهدار أهلية الاختيار:

فالمنطق الديمقراطي يقوم على التسوية بين الكافة في عملية التصويت وأهلية الاختيار، لا فرق عنده بين الأبرار والفجار، ولا بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، فاختيار الجاهل الأمي



كاختيار الإمام المجتهد أو الخبير المتخصص سواء بسواء، واختيار الفاجر المتهتك كاختيار التقي المتنسك ولا فرق!!

والعجيب أن سدنة الديموقراطية يحترمون التخصص في كل شيء، ويأبون أن تسند أدنى الأعمال الإدارية أو المهنية إلا ضمن أطر وضوابط تكفل حسن الاختيار وأهلية الاختيار، ولكنهم في مجال الاختيار للولايات العامة التي هي جماع الولايات كلها يهدرون هذه الضوابط، ويطلقون الأمر هكذا مشاعًا بين الاغمار والأغرار، والذين يعلمون والذين لا يعلمون!

وهذه التسوية تناقض الوحي والعقل وطبائع الأشياء؛ إذ كيف تسوي بين رأي العامة والدهماء، رأي الصفوة والخبراء، وكيف تشترط مؤهلات في أدنى الوظائف الإدارية للدولة ولا تشترط مؤهلات في القيام بمهمة الاختيار للأمة وعقد الولايات العامة فيها.

كيف يسوي العقل والشرع بين الأبرار والفجار في عملية الاختيار والتولية إلا إذا كان المنهج كله قد أسقط من حساباته إلى الأبد قضية البر والفجور والطاعة والمعصية؟ وكيف يتفق مثل هذا المنهج مع قوله تعالى:

﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [القلم: ٣٥ ، ٣٦] ، وقوله تعالى: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴾ [ص:٢٨]، وقوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ [الجاثية:٢١]،

وقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر:٩] .

والمنطلق الإسلامي لا يقف ضد المساواة، كيف وهو القائل لا فضل لعربي على عجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى، ولكن التسوية نفسها لها سنن وضوابط تنأى بها عن الفوضى والتخريب، فهي لا تسوي بين العامة في حق ممارسة الطب أو المحاماة أو غيرها من الأعمال المهنية، وتقصر ذلك على من تحققت لديه أهلية ممارسة هذه المهن عبر التخصص العلمي والدراسات المنهجية، وإن أرادت أن تختار نقيبًا للأطباء أو المهندسين فإنها تقصر حق الاختيار على المتخصصين في هذا المجال، فهم أقدر من غيرهم على معرفة من يصلح للنهوض بهذه المهنة،

والتصدي لما يعترض طريقها من المشكلات. أفاتكون أهلية الاختيار للولاية العامة في الأمة دون أهلية اختيار نقيب للأطباء أو المحامين؟! وإن التسوية بين العلم والجهل وبين التقوى والفجور تأباها المساواة نفسها التي تفترض وضع الأمور في نصابها، وتوسيد الأمور إلى أهلها وإلا فهو العبث والفوضى!

إن التفرقة المذمومة هي التي تكون على أساس الجنس أو اللون أو النسب أو الغنى والفقر ونحوه، وهذه التي حاربها الإسلام بلا هوادة، أما التفرقة على أساس العلم والخبرة والتخصص والعدالة ونحوه، فهذا الذي لا تستقيم الحياة بدونه، لا ينازع في ذلك إلا معاند أو جهول.

ثالثًا: أن الأغلبية التي تسعى الديموقراطية إلى تحكيمها وفرض سيادتها غير مؤهلة للحكم:

لأنها لا يتوفر لديها المؤهلات الكافية لإدارة شئون البلاد، فضلاً عن قابليتها للتأثير من قبل الزعماء والقادة وأصحاب الأهواء، فيؤول الأمر في النهاية إلى أن تكون السلطة الحقيقية بيد هؤلاء القلة والقادرين على التأثير بسلطانهم أو بأموالهم، حتى قال السينتور جيوفاني استيونتور: [أروني الشعب أعطيكم عيني اليمني! فمنذ عشرات السنين وأنا أبحث عنه ولم أجده بعد!!]. وخطورة الأمر أن هذه القلة تمرر أهواءها باسم الشعب وباسم الأغلبية، فتخلع بذلك طلاء من الذهب على الأغلال، وتضعف همة الناس عن الثورة ضد هذه المفاسد.

رابعًا: افتقاد الأساس القانوني:

إن نظرية السيادة سواء عندما كانت للملك أو بعد انتقالها إلى الأمة تفتقد إلى الأساس القانوني؛ إذ لم تستطع أن تفسر كيف أن إرادة إنسانية يمكن أن تسمو أو تعلو على إرادة إنسانية أخرى، بحيث يكون من حقها أن تأمر ومن واجب غيرها أن يطيع؟ وهو تساؤل يعترف فلاسفة هذا المذهب أنه لا أمل في الإجابة عليه، وأنه غير قابل لحل بشري كما قرر ذلك العميد دوجي وغيره، رغم كثرة ما كتب ويكتب في هذه المسألة، الأمر الذي حدا بلافاريير إلى أن يقرر أنه إذا كانت النية تتجه إلى تقديم السيادة على أنها حق الأمر فإنه لا يوجد سوى نظرية واحدة منطقية ومقبولة وهي النظرية الدينية، تلك التي تقرر أن السلطة السياسية ترجع في مصدرها إلى الله عز وجل.

وفي هذه الحالة فقط يمكن أن نقرر بأن الإرادات البشرية سوف تخضع صاحب السيادة؛ لأن سلطته الناس أجمعين. وصدق الله العظيم:

﴿ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾

[يوسف:٤٠] .

خامسًا: هدم فكرة الدولة القانونية:

إن إطلاق سلطة الأمة أو الشعب كما تقرره نظرية السيادة، واعتبار كل ما يصدر عنها مشروعًا لمجرد صدوره عنها، يهدم فكرة الدولة القانونية لما يتضمنه من تأليه للإرادة البشرية، ونقل الناس من الحق الإلهي للملوك أو الكنيسة إلى الحق الإلهي للبرلمانات أو الإرادة البشرية.

وقد تعرض هذا الجانب للنقد من المفكرين والفلاسفة أنفسهم حتى ذهب جورج سيل إلى القول بأن نظرية السيادة تؤدي إلى هدم فكرة الدولة القانونية، ومبدأ سيادة القانون، وأنها غير مفهومة في ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية التي تحيا في ظل نظام قانوني؛ لأن السيادة تعني قدرة العمل الإرادي المطلق، في حين أن الدولة كشخصية قانونية تعني قدرة العمل الإرادي المحدد وفق النظام القانوني.

والخلاصة أن هذا الإطلاق يعني خلع الربقة، والتمرد على كافة القيم، والتحلل من كل حرية دينية أو خلقية.

سادسًا: أكذوبة سيادة الأمة وصورية تحكيم الأغلبية:

ذكرنا أن جوهر الديموقراطية هو حكم الشعب والنزول على إرادة الأغلبية، وأن الفرد في ظلها يتمتع بحريات مطلقة، فهو الذي يعبر عن رأيه كما يشاء، وهو الذي يدعو إليه بكل وسيلة كما يشاء، وهو الذي يختار المرشح الذي يمثله في البرلمان كما يشاء، وهو الذي يشرف على أعمال الحكومة ويتولى توجيهها كما يشاء.

فإذا تأملنا في الواقع العملي وجدنا أن أجهزة الإعلام التي تشكل الرأي العام الذي يوجه هذا الفرد لاتخاذ قراره بيد الرأسمالية، فإن ماء الحياة لهذه الأجهزة الإعلامية هو ما تحصل عليه



مقابل الإعلانات التي تنشر بها، ويوم أن يتوقف عنها مدد هذه الإعلانات لحظة واحدة فإنها تسقط في هاوية الإفلاس وتغلق أبوابها على الفور، فإذا كان تشكيل الرأي العام الذي يوجه الأفكار ويشكل المواقف للناس بيد الأقلية الرأسمالية فكيف يقال إن الديموقراطية هي حكم الشعب على الحقيقة؟

ألا تشبه الديموقراطية في هذه الحالة أن تكون مسرحية ضخمة: تمثلها الرأسمالية، وتضع لها أدوارها، وتوهم المشاهدين أن الممثلين يتحركون على المسرح من ذوات أنفسهم بينما هم يتحركون بمقتضى الدور المعطى لهم، وفي حدوده المرسومة، لا يملكون أن يتجاوزوا المسرح أو يتجاوزوا دورهم في المسرحية المعروضة عليهم والا طوردوا بتهمة الإفساد، أو عوقبوا عقابًا صارمًا ليكونوا عبرة للآخرين؟! تمامًا كما قتل كندي عندما وقف في طريق مصلحة من مصالح الرأسمالية، عندما انتهج سياسة التهدئة مع الاتحاد السوفيتي وقرر أن يدخل معه في محادثات سلام لتهدئة الأحوال العالمية، ولم يرق ذلك لتجار الحروب، ورأوا في ذلك عدوانًا على مصالحهم فأنذروه ثم قتلوه، وطوي التحقيق في قصته، ولم يكشف عن لغزه إلى اليوم[١].

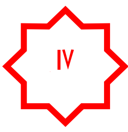
إن الحقيقة أن الديموقراطية هي حكم الرأسمالية تمارسه وراء الكواليس، وتدفع بالشعب ونوابه ليمثلوا هذا الدور على خشبة المسرح السياسي ليحصلوا من خلالهم على ما يريدون.

سابعًا: آفة الالتزام الحزبي:

تقوم الديموقراطية في الأعم الأغلب على نظام تعدد الأحزاب، والأحزاب -كما سبق- تكتلات سياسية تجمع بينها وحدة الانتماء إلى برنامج سياسي معين تسعى للوصول إلى السلطة من أجل تنفيذه. ومن أبرز آفات هذا النظام آفة الالتزام الحزبي التي تعني التزام العضو بمقررات الحزب، والدفاع عنها في البرلمان وفي غيره، ولو تعارضت مع معتقداته الشخصية، الأمر الذي يعني صورية المناقشات التي تدور في البرلمان من ناحية؛ لأنها لن تغير من الأمر من شيء، فقد حدد كل فريق مواقفه سلفًا، كما تعني دفاع الشخص عما لا يعتقد؛ بل وعما يعتقد خطأه وفي هذه من خيانة الأمانة وتدمير الشخصية وإماتة الضمائر ما لا يخفى على منصف.

---

(١) راجع: مذاهب فكرية معاصرة، للأستاذ: محمد قطب: ٢٠٦-٢١٥.



ولقد عبر أحد أعضاء مجلس العموم البريطاني عن هذه الظاهرة بقوله: لقد سمعت في مجلس العموم كثيرًا من الخطب التي غيرت رأيي، ولكني لم أسمع خطبة واحدة غيرت صوتي.

أما ما قررته الأنظمة الديموقراطية من مكاسب للشعوب كحق الأمة في السلطة، ومبدأ مشروعية الدولة، وخضوعها جميعًا للقانون حكامًا ومحكومين، وصيانة الحقوق والحريات العامة، فلا ينازع في مثله أحد، وقد كان للإسلام قصب السبق في هذا المضمار، وذلك عندما قرر هذه الحقوق قبل أن يعرف العالم الديموقراطية بقرون عديدة، وصانها بسياج من الحرمات التي تجعل من الالتزام بها دينًا واجب الاتباع، وليس مجرد منحة يبذلها الحاكم إذا أراد، ويمكن الانقضاض عليها أو الانتقاص منها في غفلة من الشعوب.

هذا.. ولما كانت الأحزاب ألصق بالديموقراطية النيابية حتى قيل: إنها ربيبة النظام النيابي الذي لا يتصور قيامه بدون هذه الأحزاب، فإن إلقاء مزيد من الضوء على هذا النوع من الديموقراطية يعد بدوره مقدمة ضرورية لدراسة وتحليل ظاهرة تعدد الأحزاب السياسية.

خصائص الديموقراطية النيابية:

الديموقراطية النيابية هي ذلك النظام الذي يقوم أساسًا على وجود برلمان منتخب من الشعب لميقات معلوم، ويمثل العضو فيه الشعب كله لا الدائرة التي انتخبته فحسب، وتقتصر مهمة الشعب فيه على انتخاب البرلمان الذي يمارس السيادة نيابة عنه. فهو يقوم على ثلاثة أركان:

١ـ برلمان منتخب لميقات معلوم:

فالمجالس المعينة لا يمكن خلع الصفة النيابية عليها، وكذلك المجالس الاستشارية التي لا تتمتع بسلطات حقيقية في إدارة شئون البلاد، وتبدو ضرورة توقيت البرلمان في هذا النظام في تأكيد رقابة الشعب على ممثليه، وضمانًا لبقاء تمثيل أعضائه لإرادة الناخبين.

٢ـ تمثيل النائب للأمة كلها:

وذلك ليعمل النواب لمصلحة مجموع الأمة وليس لمصلحة دوائرهم الانتخابية فحسب، وقد كان العمل قبل الثورة الفرنسية أن أعضاء الهيئات العمومية وكلاء عن دوائرهم الانتخابية فحسب،



وليسوا وكلاء عن مجموع الأمة أو الشعب، فجاءت الثورة الفرنسية وقررت تمثيل النائب للأمة جميعها لا لدائرته الانتخابية فقط، حتى لو حدث أن انفصل٠ت إحدى الدوائر الانتخابية عن إقليم الدولة بسبب الحرب فإن نواب هذه الدائرة لا يفقدون صفتهم النيابية؛ بل يظلون متمتعين بصفتهم النيابية عن الأمة.

٣ـ استقلال البرلمان مدة نيابته عن مجموع الناخبين:

ففي هذا النوع من الديموقراطية تقتصر مهمة الناخبين على انتخاب برلمان يمارس السيادة نيابة عنهم، فلا يمارس الشعب حقه في السيادة إلا مرة واحدة عند اختياره لأعضاء البرلمان، فإذا تم ذلك استقل البرلمان بالسلطة ولا سبيل لجماعة الناخبين عليه في مدة النيابة.

مميزات الديموقراطية النيابية:

تقوم الديموقراطية النيابية على مبدأ الفصل بين السلطات سواء كان فصلاً تامًا أو مشربًا بالتعاون، وقد ترتب على هذا الفصل عدد من المميزات، نوجزها فيما يلي:

ـ منع الاستبداد وكفالة مشروعية الدولة:

فتركيز السلطة يغري بإساءة استعمالها لما جبلت عليه النفس من الإسراف في مباشرة السلطة وإساءة استعمالها إذا أطلقت القدرة وغابت الرقابة.

كما أن مشروعية الدولة تتحقق بخضوع الجميع للقانون حكامًا أو محكومين، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالفصل بين سلطات الدولة، ووجه ذلك أن الجمع بين سلطتي التشريع والتنفيذي في يد واحدة ينفي عن القانون صفة التجرد والحيدة والعمومية، فقد تعدل السلطة التنفيذية في القوانين في الحالات الفردية التي يشوبها الهوى؛ بل قد تنشأ لها القوانين إنشاء ما دام لا رقيب عليها في ذلك، كذلك إذا جمع بين سلطتي القضاء والتشريع في يد واحدة أصبح القاضي طاغية، وقد تعدل القوانين أو تنشأ ابتداء في ضوء الحالات الفردية التي يشوبها الهوى، فتنتفي عن القانون الحيدة والموضوعية كذلك، وبالمثل لو جمع بين سلطتي القضاء والتنفيذ في يد واحدة لما يؤدي إليه ذلك من انتفاء رقابة القاضي على عدالة التنفيذ وشرعيته، وتصبح الحرية بلا ضمان ما دام

القاضي هو المشرع في الدولة، ولا مخرج من ذلك إذن إلا بالفصل بين السلطات حتى توقف كل سلطة طغيان الأخرى؛ إذ السلطة تقيد السلطة حتى تتحقق مشروعية الدولة.

٢ـ حسن استعمال السلطة:

ذلك أن تقسيم وظائف الدولة على هيئات مستقلة متخصصة يؤدي إلى إتقان العمل وإجادته من ناحية، ويحول دون الطغيان والاستبداد بالسلطة من ناحية أخرى، وذلك نظرًا للتخصص الذي يكفل حسن أداء العمل، والرقابة المتبادلة بين هذه السلطات التي تحول دون الطغيان والاستبداد.

عيوب الديموقراطية النيابية:

بالإضافة إلى ما سبق من أوجه النقد العام التي تعرضت لها الديموقراطية بصفة عامة، فقد تعرض نظام الديموقراطية النيابية لعدد من الانتقادات العامة نوجزها فيما يلي:

ـ أكذوبة التمثيل العام:

ففي القول بتمثيل البرلمان للأمة كلها من المجازفات ما يجعله أقرب إلى الوهم والخيال منه إلى الحقيقة والواقع.

فمن ناحية تمثيل الأمة نجد أن أعضاء البرلمان لا يمثلون في الواقع إلا فئة قليلة من الناخبين؛ لأن نسبة لا يستهان بها من أصوات الناخبين لا تدخل في الحسبان، وهم الذين امتنعوا عن المشاركة في العملية الانتخابية والذين أعطوا أصواتهم للمرشحين الذين لم يكتب لهم الفوز في الانتخابات بالإضافة إلى الأصوات الباطلة.

أما من ناحية ممارسة شئون السلطة داخل البرلمان فإنها تتمثل بدورها في أقلية من عدد النواب؛؛ لأن اجتماعات مجلس النواب تعتبر صحيحة في الغالب إذا ما توافر حضور الأغلبية المطلقة لعدد الأعضاء [النصف + ١]، والقرارات بدورها تصدر بالأغلبية المطلقة لعدد الحاضرين، وهذا يعني أن جل قرارات المجلس تصدر بموافقة ما لا يزيد على ربع عدد أعضائه، فأين هذا من خرافة التمثيل العام وأكذوبة تحكيم الأغلبية؟ فإذا أضفت إلى ذلك أن هذه القلة الحاكمة تخلع عليها كل خصائص السيادة من الإطلاق، والسمو، والعصمة من الخطأ، واعتبار إرادتها معيارًا للحقيقة



المطلقة، تهدر بها قواعد الدين، وقواعد الأخلاق، وكل ما تعارف عليه العقلاء من قيم ومثل؛ لأنه إذا تكلم القانون يجب أن يسكت الضمير!

فهل يكون من المبالغة أن يقال: إن الأمر لا يعدو أن يكون استبدال طغيان بطغيان، إلا أن هذا الطغيان الجديد يتوارى خلف طلاء من الذهب، ويقبع وراء شعارات هي أقرب إلى الديماجوجية منها إلى العدل والمنطق والموضوعية؟!

٢ـ سيطرة الأحزاب:

فلا يستقيم هذا النوع من الديموقراطية إلا بوجود أحزاب متعارضة، وهذا فضلاً عما فيه من تقسيم البلاد، وإشاعة الضغائن والأحقاد، ينال من استقلال إرادة النواب، ومن تمثيل النائب لمجموع الأمة، لما يؤدي إليه الالتزام الحزبي من إمضاء النائب لتوجهات الحزب، وانحيازه لآرائه ولو تعارضت مع الصالح العام؛ بل لو تعارضت مع معتقداته الشخصية، بالإضافة إلى تأثر النائب برغبات الناخبين طمعًا في إعادة انتخابه، الأمر الذي يجعله ممثلاً لدائرته ويعمل لصالحها دون الصالح العام.

٣ـ تقليص دور الشعب في ممارسة السيادة:

ذلك أن مهمة الشعب في هذا النوع من الديموقراطية تنتهي عند حدود اختيار أعضاء البرلمان، ثم يستقل البرلمان بعد ذلك بممارسة حقوق السيادة، وليس للناخبين عليه من سبيل في مدة النيابة، وهذا عكس ما تقضي به الديموقراطية الحقة التي تقرر السيادة للشعب، بالإضافة إلى رغبة معظم الشعوب في أن يتاح لها قدر من المساهمة في الحكم بطريق مباشر دون الاقتصار على مهمة اختيار النواب، وذلك بتقرير حق الاقتراح الشعبي أو الحل الشعبي أو الاعتراض الشعبي ونحوه.

هذا وتتخذ الديموقراطية النيابية إحدى هذه الصور:

النظام البرلماني: وفيه تكون الوزارة مسئولة أمام البرلمان، وهو نظام يقوم على الفصل بين السلطات المشرب بالتعاون المتبادل والرقابة القائمة بين مختلف السلطات، وركيزتاه: مسئولية

الوزارة أمام البرلمان، وحق السلطة التنفيذية في حل البرلمان وتحكيم هيئة الناخبين عند الاقتضاء.

النظام الرياسي: وهو يقوم على مبدأ الفصل التام بين السلطات، وتتركز السلطة التنفيذية فيه في شخص رئيس الدولة، وتكون الوزارة خاضعة له ومسئولة أمامه.

النظام المجلسي أو نظام الجمعية: وهو النظام الذي يستأثر فيه المجلس النيابي بجميع السلطات، وقد يمارسها بنفسه أو عن طريق مفوضين.

التعددية السياسية في ميزان النقد

إذا كان قد انعقد ما يشبه الإجماع على حاجة النظام النيابي إلى تنظيمات شعبية سياسية، تتبنى برامج سياسية معينة، وتسعى لكسب ثقة الناخبين، حتى تحصل على الأغلبية التي تمكنها من الوصول إلى الحكم، فإن نظام الأحزاب قد تعرض لانتقادات كثيرة في أول الأمر، وانقسم الناس فيه ما بين مؤيد ومعارض، وأبرز المؤيدون إيجابياته، وركز المعارضون على مثالبه.

وفيما يلي: عرض لأهم الإيجابيات والسلبيات التي يتضمنها نظام تعدد الأحزاب كما وردت في كتابات المتخصصين في الأنظمة الدستورية.

تعدد الأحزاب السياسية.. التعلات والإيجابيات:

١- الأحزاب مدارس للشعوب:

تلعب الأحزاب السياسية دورًا هامًا في توجيه الرأي العام، وتعميق الوعي السياسي لدى الشعوب، بما تقوم به من طرح مشاكل الشعوب للحوار، وبسط أسبابها، واقتراح وسائل حلها، الأمر الذي يثري الحياة الفكرية، ويساعد على بلورة الاتجاهات المختلفة، ويمكن الشعوب من المشاركة في المسائل العامة، والحكم عليها حكمًا أقرب ما يكون إلى الصحة.

ومن ناحية أخرى فإنها تسهم في تكوين نخبة ممتازة يمكن أن يعهد إليها بالحكم إذا ظفر الحزب بالأغلبية، الأمر الذي يمكّن من تلافي ذلك النقد التقليدي الذي يوجه إلى الديموقراطية وهي أنها تعهد بأمر الحكم إلى غير المؤهلين.

٢- الأحزاب السياسية همزة الوصل بين الحاكم والمحكوم:

فالآراء والمقترحات التي يثمرها هذا النظام لابد أن تصل إلى مسامع الحكام فيتعرفون من خلالها على نبض الشعوب، وتجسد لهم مطالب الأمة فيعكفون على دراستها؛ توطئة لاتخاذ القرارات المناسبة بشأنها.

ومن ناحية أخرى فإذا كانت الديموقراطية النيابية تجعل السيادة للمجالس النيابية،

وتقصر دور الشعوب على مجرد اختيار نوابهم في هذه المجالس، ولا يكون لهم عليهم من سلطان إلا عند إعادة انتخابهم، الأمر الذي يعني تقلص دور المشاركة الشعبية في ممارسة السيادة، وانقطاع الصلة بين الناخبين ووكلائهم طوال مدة النيابية، فإن في نظام تعدد الأحزاب ما يمكّن من تلافي هذا القصور، حيث يلتقي الشعب بنوابه في رحاب هذه الأحزاب، ويرفع إليهم مطالبه، ويتمكن من التأثير عليهم من خلال الحزب الذي ينتمون إليه.

٣- الأحزاب السياسية صمام أمن في الأمة، وعنصر من عناصر استقرار الحياة السياسية:

فالتعددية السياسية بما تتيحه من وجود معارضة علنية يمارس المعارضون من خلالها حقهم المشروع في المعارضة، والتعبير الحر، والسعي المشروع للدفع ببرامجهم وبرجالهم إلى سدة الحكم من خلال الأطر الديموقراطية المتاحة تعد صمام أمن في المجتمعات، وعاملاً أساسيًا من عوامل استقرار الحياة السياسية يحول دون الانفجارات، وأعمال العنف، ونشأة الجيوب السرية التي تهدد استقرار المجتمع وتعصف بأمنه، ولهذا قيل بحق: إن النظام الذي يصادر الحق في المعارضة وينزع عن الأصوات المعارضة ثوب الشرعية لابد أن يقود الرأي العام إلى الاختيار المر بين أمور ثلاثة: الطاعة العمياء، أو الثورة الهوجاء، أو العمل في الخفاء!!

٤- توجيه الرأي العام أثناء الانتخابات:

فللتعددية السياسية أثرها الفعال في توجيه الرأي العام أثناء عملية الانتخابات، وذلك بما تقوم به من استشفاف الميول والتطلعات والرغبات الفردية، والعمل على بلورتها في صورة اتجاهات عامة تكون أكثر وقعًا وأرجى قبولاً لدى الحكام.

ومن ناحية أخرى فإن الأحزاب لا تقف عند حدود ترجمة الميول والتطلعات والرغبات الشعبية إلى اتجاهات عامة؛ بل قد تخلق هذه الاتجاهات وتنبه الأنظار إليها، وتربط الخروج من الأزمات بها، وتعمق الإحساس بأهميته، وتحشد الأصوات حولها، وتسعى إلى التمكين لروادها، ولا سبيل إلى إنفاذ كل هذه الأعمال بعيدًا عن دائرة الأحزاب.

تعدد الأحزاب السياسية.. السلبيات والعيوب:

إذا كان نظام تعدد الأحزاب ينطوي على هذه الإيجابيات السابقة فقد توجهت إليه بعض أوجه النقد الموضوعية، والتي يمكن الإشارة إلى أبرزها فيما يلي:

١- تشرذم الأمة:

فالتنافس الحزبي يؤدي إلى مهاجمة كل حزب للآخر بغية إضعافه وتفريق الأمة من حوله، فتكثر الاضطرابات، ويحل النزاع والشقاق محل التوافق والسلام الاجتماعي، فهي أداة لتقسيم البلاد، وتشرذم الأمة، وإشاعة الأحقاد والضغائن، لا سيما في الدول حديثة العهد بالديموقراطية، والتي لم تتعود على معارضة الفكرة بالفكرة، ومقابلة الحجة بالحجة، بغية الوصول إلى الصواب؛ إذ الحقيقة بنت الخلاف كما يقولون، وكثيرًا ما يلجأ فريق منها إلى فرض رأيه بقوة السلاح، في كثر الهرج وتراق الدماء، وتعم الفوضى والاضطرابات.

وإن كان هذا النقد في الحقيقة ليس خاصًا بتعدد الأحزاب، ولكنه يتجه إلى النظام الديموقراطي برمته، والعيب هنا لا يكمن في تعدد الآراء، ولا في دفاع كل فريق عن رأيه، وإنما في تجاوز دائرة الحوار والإقناع واللجوء إلى العنف والإرهاب لإسكات الخصوم.

٢- تبديد جهود الدولة وتشتت قواها:

وذلك بانقسامها إلى مؤيدين ومعارضين يسعى كل فريق منهم إلى التربص بالآخر لإضعافه، ويبدو هذا النقد بصورة أوضح في الدولة التي تخلصت لتوها من قبضة الإمبريالية، وتريد أن تلحق بركب التقدم، وأن تجتاز مسافة التخلف التي فرضتها عليها القوى الاستعمارية، وتمس الحاجة فيها إلى تكتل الجهود والدفع بها نحو التنمية والتقدم، وعدم تبديدها في منعطفات جانبية.

ولكن هذا العنف تقابله ميزة أخرى وهي القدرة على كشف الأخطاء ومعالجتها في وقت مبكر من خلال أحزاب المعارضة، وهي ميزة لا يوفرها نظام الحزب الواحد مهما كانت البدائل المقترحة من النقد الذاتي ونحوه، فإن كل هذا البدائل لن تبلغ من الناحية العملية في تحقيق هذا الهدف عشر

معشار ما تفعله الأحزاب التي تتمتع بشرعية الوجود وشرعية المعارضة، ويلتف حولها الأنصار والمؤيدون.

٣- آلية الحية السياسية وتحويل الأنظمة الديموقراطية إلى جوفاء

فالأحزاب السياسية تروض أعضائها في المجالس النيابية علي الإلتزام الحزبي وذلك بتبني آراء الحزب في البرلمان ولو لم يقتنعوا بصوابها, فيذهب النائب منهم إلى البرلمان وقد حدد سلفا في أي جانب سيعطي صوته وتصبح المناقشات الدائرة في البرلمان بعد ذلك مجرد مناورات كلاميه لا جدوى من ورائها لأنها لن تغير مصير التصويت, وهذا الذي حدا بأحد أعضاء مجلس العموم البريطاني أن يعبر عن ذلك بإسلوب ساخر فقال:

لقد سمعت في مجلس العموم كثيرا من الخطب التي غيرت رأيي, ولكني لم أسمع خطبة واحدة غيرت صوتي!!

ومؤدي هذا الأمر أن تصبح السلطة الحقيقية دولة بين الهيئات الرئيسية في كل حزب فهي التي تحدد موقف الحزب من مشاكل الدولة, وتحدد لأعضاء الحزب في البرلمان خطة يسيرون عليها ولا يحيدون عنها إلا بالإستقالة, وهكذا أصبح النائب مجرد بوق لتفسير أو لتبرير مقترحات الحزب الذي ينتمي إليه بالحق أو بالباطل, ويصبح في الحقيقة ممثلا لحزبه لا لمجموع الأمة, الأمر الذي تغدو معه سائر المبادئ والمثل الديموقراطية مجرد أوضاع شكلية.

ولا مخرج من هذا النقد الذي يركز عليه خصوم التعددية السياسية إلا بأن تفرق الأحزاب السياسية بين الثوابت والمتغيرات, وأن تربط الالتزام الحزبي بالثوابت فحسب وهي الأصول والمبادئ الكلية التي قامت عليها فلسفة الحزب, ثم تتيح لأعضائها فيما وراء ذلك مرونة تكوين القناعات واتخاذ المواقف المناسبة علي أساس من الإجتهادات الفردية من فير أن يعتقد ذلك خرقا لقاعدة الالتزام الحزبي أو تمردا علي سياسة الحزب وخطته العامة.

ولا يعتبر هذا المخرج بدعا في عالم الأحزاب السياسية, فإن من المألوف في إنجلترا علي سبيل المثال أن يصوت بعض نواب المعارضة لصالح الحكومة أو العكس, وذلك في بعض الأمور التي لا تحدد الأحزاب موقفها منها مقدما .



وقد تجلت هذه الظاهرة بصورة ملموسة في خصوص مشكلة انضمام بريطانيا إلي السوق الأوربية المشتركة, فقد ترك حزب المحافظين الحرية في التصويت رغم أهمية وخطورة الموضوع, أما حزب العمال فقد أصدر قرارا يلزم أعضائه بالتصويت ضد الحكومة في هذا الموضوع فخرج عليه بعض زعمائه وصوتوا مع الحكومة علي أساس أن الأمر يتعلق بموضوع قومي لا حزبي والذي نخلص إليه من هذا العرض أن تعدد الأحزاب الذي تطرحه الأنظمة الديموقراطية إنما هو جزء من منظومة فكرية متكاملة, وان إقتطاعه بعيدا عن أصوله وملابياته يؤدي إلي اضطراب الرؤية واختلاط الأوراق والتباس في الأمر في كثير من الجوانب.

إن التعددية السياسية وليدة الأنظمة النيابية التي تعد إحدى تطبيقات الديموقراطية العلمانية التي تدين بها المجتمعات الغربية, وجماع الأمر في الديموقراطية بجميع صورها وأشكالها هو نقل السيادة ألي الشعب, وأجلي وآكد مظاهر هذه السيادة هو الحق في التشريع المطلق الذي لا يتقيد بقانون لان إرادته هي القانون والذي لا يعرف فيما ينظمه من علاقات سلطة أخري تساويه أو تساميه مع ما يعنيه ذلك من العلمانية أو فصل الدولة عن الدين, ونقل مصدرية الإحكام من الوحي إلي العقل, وإطلاق العقل يلهث وراء رغباته وشهواته بلا حدود!!

كما أن من آكد خصائص هذه الديموقراطيات إطلاق الحريات الفردية وحمايتها بلا حدود .

فالإرادة البشرية لا يمكن أن يقيدها أحد, ولا سلطان عليها من أحد, فهي التي تقرر معايير الصواب والخطأ والحق والباطل والمنفعة والمضرة, وهي وحدها التي تنفق الشرائع وتبتدع النظم متي تشاء, وتبدلها متي تشاء, وتلغيها بالكلية متي تشاء, فلا ثوابت لديها ولا قيود عليها, ولا سلطان لأحد عليها لأن منطق السيادة لا يعرف القيود ولا الحدود.

وإذا انعدمت الثوابت وأطلقت الأهواء علي هذا النحو وقدست الحريات إلي أبعد مدي فلا بد أن يقع التعارض بين الأطروحات لا محالة . ومن هنا يصبح أن تعدد الأحزاب هو الصيغة الوحيدة الملائمة لهذا المناخ . لأنه لا يمكن إنفاذ جميع الرغبات في وقت واحد لإستحالة الجمع بين المتناقضات , ولا يمكن قهر بعضها ومصادرته لتناقض ذلك مع منطق الحريات . لامناص إذا من الإحتكام إلي منطق الأغلبية مع الإقرار بالتعددية فيتم الجمع بين هذه المتقابلات في صورة أغلبية تتمتع بالحق في الحكم , وأقلية تتمتع بالحق في المعارضة مع قابلية المنهج لتبادل الأدوار بين الحكومة

والمعارضة , فإذا فرضت الحكومة في المحافظة علي ثقة الأغلبية أو نشطت المعارضة فأجتذبت الأغلبية إلي جانبها تبادل الفريقان الأدوار والمواقع بعيدا عن العنف والصدام المسلح .

والخلاصة إذن أن التعددية إفراز طبيعي لأنظمة علمانية إنعدمت لديها الثوابت, فأطلقت الحريات, وقدست الإرادات الفكرية, وفصلت الدولة عن الدين, فوجدت في هذا الأسلوب سبيلا يمنحها الإستقرار السياسي وينأى بها عن الإنفجارات والإنقلابات العسكرية التي شقيت بها دول العام الثالث ,وألقت شعوبها في أتون القهر والإستبداد والطغيان.

إن استصحاب هذه المعاني يعد غي غاية الأهمية عند الحديث عن التعددية السياسية في المذهبية الإسلامية ومدي إستيعاب المنهج الإسلامي لهذه التعددية تحقيقا لإجابيتها وتجنبا لسلبياتها . إن الوعاء الذي إنبسقت منه هذه التعددية في المجتمعات الغربية وعاء علماني كغر بحاكمية الوحي وإله الإرادة البشرية , وأطلق العنان للهواء الشهوات , وهدم جميع الثوابت, ولم تعد له غاية علي وجه هذه الأرض إلا المنفعة واللذة والمصلحة يركض ورائها أني لاحت له , فتواضع علي هذا التعدد يطلق به العنان لأهوائه المتعارضة , ويحول به دون أن تعود به كوابح الدين والخلق أو تطل برأسها من جديد !!

ونحن هنا لا نمنع من الإستفادة بتجارب الآخربن في باب الأساليب والوسائل علي أن يكون ذلك بعد الإحاطة بالأبعاد والخلفيات الحضارية والعقدية لهذه الوسائل وتعديلها بما يلائم التربية الإسلامية والمناخ الإسلامي وتنقيتها من شوائب المذهبية الغربية , وبالجملة إعادة صياغتها في قالب إسلامي يستبقي ما فيها من خبر وينميه , ويستبعد ما فبها من شر ويسد الذرائع إليه , ويومها يمكن أن تصبح من الحكمة التي هي ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أولي الناس بها.

الفصل الثاني

التعددية السياسية علي الصعيد الإسلامي

لكي نمهد الحديث عن التعددية السياسية في المذهبية الإسلامية لابد من التوطئة بإلمامة سريعة علي الأصول الكلية التي تحكم العمل السياسي في هذه المذهبية , والتي تمثل الإطار المحكم الذي تدور في فلكه كافة الإجتهادات , ويسمح لها في داخله بمرونة كبري , ولكن لا يحل لها أن تخرج عنه بحال من الأحوال .

المبحث الأول

الأصول الكلية في سياسة الحكم الإسلامية

يحكم العمل السياسي في المذهبية الإسلامية عدد من الأصول والقواعد الكلية نوجزها فيما يلي:

أولاً : السيادة للشرع:

فقد تمهد في محاكمات الشريعة بداهاتها الأولي أن الحجة القاطعة والحكم الأعلى هو الشرع لا غير , وإن الإرادة التي تعلوا علي جميع الارادات , والسلطة التي تهيمن علي جميع السلطات والتي لا تعرف فيما تنظمه أو تقضي فيه سلطة أخري تساويها أو تساميها إنما هي إرادة الله عز وجل , وقد انعقد إجماع الأمة كلها في مختلف اعصارها وأمصارها علي أنه لا دين إلا ما أوجبه الله ولا شرع إلا ما شرعه, فلا حلال ألا ما أحله ولا حرام إلا ما حرمه. وأن من جادل في هذه البداهة فرد علي الله أمره بتحليل حرامه أو بتحريم حلاله أو أعطي غيره حق التحليل والتحريم والتشريع المطلق فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه. وقد انعقد إجماع الأصوليين علي أن الحكم هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً , وأن العقل ليس بشارع , وأن الإجماع لا ينعقد إلا علي نص لأن الأمة لا تملك إنشاء الأحكام ابتداء , وأنه لا قياس مع النص , وأنه لا اعتبار للمصلحة التي تتعارض مع الشرع , وأن كل ما أحدث علي خلاف الدين فهو رد , وأن أتباع أهل العلم إنما يكون بجهة علمهم بالشريعة وقيامهم بحاجاتها وحكمهم بأحكامها , وأن تحكيم الرجال دون التفات إلي كونهم وسائل لمعرفة الحكم الشرعي ضلال وبهتان , وأن الشورى لا تكون إلا في الأمور المباحة وما سكتت عنه الشريعة وتركته عفواً يجتهد فيه الناس بما يحقق مصالحهم , وأنه إذا وضح النص ليس لأحد أن يتقدم عنه أو يتأخر[1] ولعل في تدبر هذه الآيات ما يجلي هذه الحقيقة:

يقول البخاري رضي الله عنه : كانت الأمة بعد النبي [صلي الله عليه وسلم] يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها , فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلي غيره إقتداءً بالنبي , ورأي أبو بكر قتال من منع الزكاة , فقال عمر كيف تقاتل وقد قال الرسول [صلي الله عليه وسلم] :ﷺأمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله , فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم علي الله ﷺ فقال أبو بكر : والله لأ قتلن من فرق بين ما جمع رسول الله , ثم



تابعه عمر فلم يلتفت أبو بكر إلي مشورة إذ كان عنده حكم رسول الله في الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة وأرادوا تبديل الدين وأحكامه , وقال النبي ((من بدل دينه فأقتلوه)) وكان القراء أصحاب مشورة عمر كهولا كانوا أو شباباً ,وكان واقفاً عند كتاب الله عز وجل . [فتح الباري ١٣/٣٣٩].

قال تعالي :﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة يوسف :٤٠].

وقال تعالي: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب :٣٦].

وقال تعالي : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء:٦٥].

وقال تعالي : ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [الشورى :٢١].

بل أن هذه الحقيقة هي الإسلام كله , فالقبول بها قبول بالإسلام وردها خلع للرقبة وكفر بالإسلام , فالإسلام هو الاستسلام لله وحده , فمن استسلم له ولغيره كان مشركاً, ومن لم يستسلم له كان مستكبراً عن عبادته , والمشرك به والمستكبر عن عبادته كافر به , والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وطاعته وحده ,

وهذا هو دين الإسلام الذي لا يقبل الله من الناس ديناً غيره , وذلك بأن يطاع في كل وقت بفعل ما أمر به في ذلك الوقت , ولهذا كان الإسلام دين الرسل جميعاً كما قال تعالي :

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران:١٩], وقال تعالي :﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران:٨٥].

ويترتب علي هذا المبدأ بطبيعة الحال خضوع الجميع في دار الإسلام للشريعة حكاماً ومحكومين ,ونزع الشرعية من كل عمل يتعارض مع الشريعة .

فالمشروعية التي تستند لها الديموقراطية العلمانية ويتغنى بها الكتاب والمفكرون لتبلغ عشر معشار ما تقرره الشريعة في هذا المضمار . ولم لا؟ وقد أعطت الشريعة للأمة حق المعصية في المعصية لأنه لا طاعة إلا في الطاعة , ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق , بل حق الحسبة وتغيير المنكر باليد ، لا يستثني من ذلك حاكم ولا محكوم , فالكل أمام سلطان الشريعة سواء .

ثانياً : السلطة للأمة :

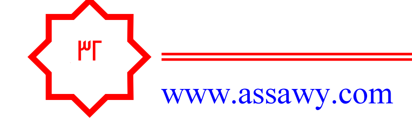
فسيادة الشرع في المنهج الإسلامي لا تعني الثيوقراطية التي لفظتها المجتمعات الغربية , لأنه لابد من التفريق بين مصدر السلطة السياسية ومصدر النظام القانوني في المنهج الإسلامي , فالسلطة السياسية مصدرها الأمة , والنظام القانوني مصدره الشرع ,وكم يؤدي الخلط بين المرين إلي تشويش وتلبيس !!

فإذا كانت الحجة القاطعة والحكم الأعلى هو الشرع , فإن السلطة في التولية والرقابة والعزل للأمة , ولها في إطار سيادة الشريعة وطلق الحق في ذلك لا ينازعها فيه ألا ظلوم, ولا يسلبه منها إلا طاغوت مراغم لمقاصد الشريعة ومحاد لله ورسوله.

وقد تجلى هذا المعنى في مقالات الخلفاء الراشدين المهدين, نذكر منها:

- ما قاله أبو بكر رضي الله عنه في خطبة له قبيل وفاته: « إن الله قد رد عليكم أمركم فأمروا عليكم من أحببتم » [1] وما قاله عمر رضي الله عنه على منبر رسول الله ﷺ : (بلغني أن قائلا منكم يقول والله لو مات عمر لبايعت فلانا , فلا يفرق امرؤ أن يقول إنما كانت بيعة أبي بكر فلته فتمت , إلا وأنها قد كانت كذلك ولكن وقى الله شرها, وليس فيكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر , من بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا) [2] ما قاله علي رضي الله عنه عندما اجتمع إليه الناس في بيته وأرادوا أن يعقدوا له البيعة فقال : إن بيعتي لا تكون خفية ولا تكون إلا في المسجد . فحضر الناس إلى المسجد ثم جاء على فصعد المنبر وقال : « أيها الناس عن ملأ وأذن إن هذا أمركم ليس لأحد من حق إلا من أمرتم , وقد افترقنا بالأمس على أمر وكنت كارها لأمركم فأبيتم إلا أن أكون عليكم , ألا وأن ليس لي دونكم إلا مفاتيح مالكم معي ,

[1] - حياة الصحابة للكاندهلوي : ٢/٢١.
[2] - فتح الباري : ١٥/١٤٤-١٤٥



وليس لي أن آخذ درهما دونكم, فإن شئت قعدت لكم وإلا فلا آخذ على أحد , فقالوا نحن على ما فارقناك عليه بالأمس : اللهم اشهد, فبايعه طلحة والزبير وقال لهما إن أحببتما أن تبايعاني وإن أحببتما بايعتكما ؟

فقالا : بل نبايعك فبايعاه ثم بايعه الناس » [1] . وفي رواية أخرى أن الزبير قام فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « أيها الناس .. إن الله قد رضي لكم الشورى فأذهب بها الهوى , وقد تشاورنا فرضينا عليا فبايعوه , وأما قتل عثمان فإنا نقول فيه إن أمره إلى الله , فقام الناس فأتوا عليا في داره فقالوا : نبايعك فمد يدك, لابد من أمير فأنت أحق بها , فقال : ليس ذلك إليكم , إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر , فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة » [2] .

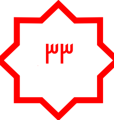
٤- ما روي عن عمر بن عبد العزيز بعد أن أخذت له البيعة بناء على عهد الخليفة سليمان بن عبد الملك إليه أنه قام فصعد على المنبر ثم قال : (أيها الناس إني لست بمبتدع ولكني متبع , وأن من حولكم من الأمصار والمدن إن أطاعوا كما أطعتم فأنا واليكم , وإن هم أبو فلست لكم بوال . ثم نزل) [3] .

هذا وقد استقر في فقه السياسة الشرعية أن الإمامة تنعقد بأحد وجهين : الاختيار من أهل الحل والعقد أو العهد من الإمام السابق, وإذا كان العهد عند المحققين لا يعدو أن يكون ترشيحا يفوض الأمر في إمضائه أو إلغائه إلى الأمة فقد آل أمر الإمامة إلى طريق واحد لا تنعقد انعقادا شرعيا بغيره وهو الاختيار بواسطة أهل الحل والعقد , فتمهد من ذلك أن السلطة في ذلك إلى الأمة لا غير .

ثالثا: سيادة القضاء:

فالقضاء في النظام الإسلامي له حرمة خاصة, والقضاة في ظل هذا النظام مستقلون لا سلطان عليهم إلا للشراع, ولا يحل لحاكم ولا لغيره أن ينال من حرمة القضاء, أو أن يتدخل في أعمال القضاة بترهيب أو ترغيب, وعلى الدولة أن تسن من النظم ما يكفل للقضاء حرمته, وللقضاة استقلالهم, وينأى بهم عن نزوات الحكام, وأهواء الساسة, وللأمة أن تلزم حكامها من البداية بالضمانات اللازمة لحيدة القضاء واستقلاله, ولا تعقد لهم البيعة ابتداء إلا على ذلك.

١- الكامل في التاريخ لابن الاثير : ٣/٩٨-٩٩.
٢- ابن قتيبة : الإمامة والسياسة : ٤٦/١.
٣- البداية والنهاية : ٩/٩٧-٩٩.



رابعا : صيانة الحقوق والحريات العامة:

فقد تمهد من استقراء نصوص الشريعة أن الأحكام الشرعية جاءت لتحقيق مصالح العباد الدينية والدنيوية وأن مقاصد هذه الأحكام بالنسبة للمكلفين خمسة حفظ الدين, وحفظ النفس, وحفز العقل, وحفظ المال, وحفظ العرض, وقد كفلت الشريعة ما يحقق هذه المقاصد من الضروريات والحاجيات والتحسينات, بل لقد ارتفعت إلى هذه الحقوق إلى مستوى الواجبات بل إلى مستوى الحرمات وأحاطتها بسياج منيع لا يخترقه إلا ظلوم أو كفور!

أما عن الحرية والمساواة فإن للشريعة القدح المعلي في ذلك, ولم لا؟ فقد كانت كلمة التوحيد صك تحرير للبشرية تحررها من عبادة العباد إلى عبادة الله تعالى وحده, وتصون وجهها عن ذل الاستسلام و الانقياد لغير الله عز وجل. وإن صيحة عمر رضي الله عنه لواليه على مصر عمرو بن العاص رضي الله عنه لا تزال تشق حجب الزمان والمكان تحمل إلينا هذه القيمة الإسلامية الرفيعة: (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرار ؟!) ولا يزال قوله ﷺ يدوي في مسمع الزمان وقد جاء إليه من أراد أن يشفع في المخزومية ليدرأ عنها الحد. فقال ﷺ ((و أيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها))[1].

خامسا: الحسبة:

والحسبة هي الأمر بالمعروف متى ظهر تركه, والنهي عن المنكر متى ظهر فعله, وهي ولاية أساسية من الولايات العامة في الدولة الإسلامية, بها يصان الدين وتقدس أحكامه, فإن حراسة الدين هي أول ما يناط به الحكومة الإسلامية بل لا يذكر تعريف الخلافة الإسلامية إلا مقترنا بذلك فهي نيابة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا (*) به. ويذكر أهل العلم في مقدمة ما يناط به بالأئمة من الواجبات حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة.

---

[1] - فتح الباري : ٨٧/١٢.

(*) ومن مقالات أهل العلم في تعريف الخلافة: =

هذا. وبالإضافة إلى كون الحسبة ولاية عامة من ولايات الدولة الإسلامية فإنها حق عام بذلته الشريعة للكافة بل أوجبته عليهم حتى يتعاضد العمل الشعبي مع العمل الحكومي على حفظ الدين وصيانة حرماته والضرب على أيدي العابثين والمفسدين.

فهي إذن سلطة تخولها الشريعة لكافة المسلمين يجدع بها على أدناهم أنف أعلاهم ويحتسب بها بعضهم على بعض, وليس هذا من قبيل فرض الوصايا على الآخرين أو ممارسة سلطات كهنوتية على ضمائر المواطنين وذلك لأمرين:

- **الأول:** أن الحسبة لا تعلق لها إلا بما ظهر من أحوال الناس, ولهذا قيل في تعريفها إنها أمر بالمعروف متى ظهر تركه, ونهي عن المنكر متى ظهر فعله, فتأمل قولهم متى ظهر تركه, متى ظهر فعله, وعلى هذا فكل ما استتر من أقوال الناس وأعمالهم ومعتقداتهم لا سلطان لأحد عليه إلا الله عز وجل .. وقد ذكر الغزالي في الإحياء في شروط المنكر الذي يجب الاحتساب على المتلبس به : أن يكون المنكر ظاهرا للمحتسب بغير تجسس, فكل من ستر معصيته في داره وأغلق بابه لا يجوز أن يتجسس عليه[١].

- **الثاني:** أن الحسبة لا تكون في موارد الاجتهاد التي تنازع فيها الأئمة حتى لا تكون فيها شبهة فرض الوصايا على الآخرين, وإلزامهم بخلاف ما يعتقدون في المسائل الاجتهادية, بل تكون في مواضع الإجماع التي دلت عليها الأدلة القاطعة من نص صحيح أو إجماع صريح, ولهذا شاع على السنة الفقهاء . لا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر المجمع عليه , بل جعلها السيوطي في الأشباه والنظائر قاعدة من قواعد الفقه الكلية. وقال الغزالي في الإحياء في شروط المنكر الذي يجب الاحتساب عليه : أن يكون كونه منكرا معلوما بغير اجتهاد , فكل ما هو في محل الاجتهاد فلا حسبة[٢].

== - قال الماوردي : « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به » [الأحكام السلطانية للماوردي:٥].
- وذكر بن خلدون أنها : « خلافة عن صاحب الشرع لحراسة الدين وسياسة الدنيا به ». [مقدمة بن خلدون:١٩٠].
- وعرفها البيضاوي بأنها: « خلافة شخص من الأشخاص للرسول ﷺ في إقامة القوانين الشرعية, وحفظ حوزة الملة, على وجه يجب إتباعه على كافة الأمة » [حاشية شرح المطالع, ﷺ٢٢٨].
- وعرفها الإيجي بأنها: « خلافة الرسول ﷺ في إقامة الدين بحيث يجب إتباعه على كافة الأمة » [الموقف للإيجي, ﷺ :٣٩٥].

[١] - إحياء علوم الدين : ٣٥٣/٢.

[٢] - المرجع السابق : ٣٥٣/٢.

فالحسبة إذن صمام أمن المجتمع الإسلامي يحول دون طغيان الأئمة ودون فساد الرعية حتى يبقى الدين محفوظا من الخلل, والأمة معصومة من الزلل !

سادسا : الشورى :

والشورى أصل من الأصول الكلية في سياسة الحكم في المذهبية الإسلامية, فالأمة هي وحدها ـ كما سبق ـ مصدر السلطة, والنزول على إرادتها فضيلة, والخروج على رأيها تمرد, بل جعلتها الشريعة أصلا مضطردا في كافة الشئون وسمة ملازمة لجماعة المسلمين قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى:٣٨]. فنص الآية يوحي بأن الشورى طابع أساسي للجماعة كلها. فهي أعمق من أن تكون مجرد نظام سياسي للدولة الإسلامية لاسيما إذا علمنا أن الآية مكية ولم تكن الدولة الإسلامية قد وجدت بعد. وقال تعالى

﴿ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران:١٥٩] .

بل نقل بعض أهل العلم الإجماع على أن الحاكم الذي لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. قال ابن عطية فيما نقله عنه القرطبي في التفسير : « الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب وهذا مما لا خلاف فيه»[1]. ولقد وعي ذلك الخلفاء الراشدون فكانوا أشد الناس تحريا للشورى وقياما بها , فقد أخرج البيهقي بسند صحيح عن ميمون بن مهران قال : « كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله : فإن وجد فيه ما يقضي به , قضى بينهم, وإن علمه من سنة رسول الله ﷺ قضى به, وإن لم يعلم خرج, فسأل المسلمين عن السنة, فإن أعياه ذلك دعا رءوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم »[2]

ويقول البخاري رضي الله عنه : (كانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها, فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبي ﷺ

[1]- تفسير القرطبي : ١٤٩١/٢.
[2]- راجع فتح الباري لابن حجر : ٣٤٢/١٣.



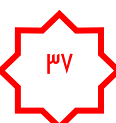
ورأي أبو بكر قتال من منع الزكاة, فقال عمر: كيف تقاتل وقد قال رسول الله ﷺ ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله , فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله)) فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين ما جمع رسول الله ﷺ ثم تابعه عمر, فلم يلتفت أبو بكر إلى مشورة إذ كان عنده حكم رسول الله ﷺ في الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة وأرادوا تبديل الدين وأحكامه, وقال النبي ﷺ ((من بدل دينه فاقتلوه)) وكان القراء أصحاب مشورة عمر كهولاً كانوا أو شبانا , وكان وقافا عند كتاب الله عز وجل. [1].

هذا . وقد وقع خلاف في الفقه الإسلامي حول مدى وجوب الشورى ابتداء وخلاف أخر حول مدى التزام بنتيجتها انتهاء, وبعيدا عن الدخول في معمعة الجدل الفقهي الذي دار في هاتين المسألتين فإن من المقرر في قواعد السياسة الشرعية أن البيعة بين الأمة وبين الأئمة يوجب على الأئمة القيام على حراسة الدين وسياسة الدنيا به , ويوجب على الأمة لقاء ذلك الالتزام بواجب الطاعة والنصرة, وإذا كانت الإمامة عقدا من العقود فإنه يجوز تقييد هذا العقد بما تقيد به سائر العقود من الشروط المباحة.

فإذا اشترطت الأمة لنفسها في عقد البيعة التزام الحاكم بالشورى ابتداء وبنتيجتها انتهاء في المهمات والمسائل العظام أصبحت الشورى ملزمة بمقتضى العقد واجبه بمقتضى هذا الشرط مهما كانت نتيجة الجدل الفقهي الدائر في هذه المسألة, لأن الأصل هو الوفاء بالعقود والعهود, فإذا أخل الحاكم بإلتزامه سقط ما وجب علي الأمة بمقتضي عقد البيعة من الطاعة والنصرة.

---

[3]- المرجع السابق : ٣٣٩/١٢



عموم الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان أصل من الأصول الكلية القطعية في الشريعة , وهذا العموم نوعان لا يتطرق إليهم تخصيص :

أولهما: عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته .

الثاني: عموم بالنسبة إلي كل ما يحتاج إليه من بعث إليهم في أصول الدين وفروعه .

فلا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به , ولا ينبغي لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يظن أن شريعته الكاملة التي ما طرق العالم شريعة أكمل منها ناقصة تحتاج إلي سياسة خارجية عنها تكملها فإن من ظن ذلك كمن ظن أن بالناس حاجة إلي رسول آخر بعده!!

ولكن ما هو المنهج الذي استوعبت بها الشريعة كفت ما يحتاجها الناس لمعاشهم ومعادهم ؟ لقد فصلت القول فيما لا يتغير كأحكام العبادات وأصول المعاملات ومسائل الأسرة ونحوه , وجاءت في حل ذلك بأصول صريحة مفصلة , وأجملت القول فيما يتغير كمسائل سياسة الحكم وطرائقه ونحوه فاكتفيت في ذلك بإيراد الأطر العامة والقواعد الكلية وأحالت في تفصيل ذلك وتحقيقه زمانا ومكانا من الجهود البشرية حتى لا تحبس الناس في صورة بعينها قد تتجاوز ظروف الزمان والمكان فيقع الناس من التقيد بها بعينها في حرج عظيم

وإذا طبقنا هذا المنهج علي قواعد نظام الحكم في الإسلام التي سبقت الإشارة إليها فإننا نجد الثابت المحكم هو هذه الأصول والقواعد الكلية : سيادة الشريعة – سلطة الأمة – سيادة القضاء – الشورى – الحسبة – صيانة الحقوق والحريات العامة , فهذه القيم محكمة في ذاتها لا يرد عليها نسخ ولا تخصيص , ولا مجال فيها لتأول ولا لتحمل ولكن الأساليب والوسائل العلمية التي تضع هذه القيم والأصول موضع التنفيذ وتكفل حسن تطبيقها وحسن قيام الأمة بها هي ذلك المتغير الذي يتفاوت بتفاوت الزمان والمكان والأحوال , ولا حرج فيه من الإستفادة بكل ما



يبدعه العقل البشري من أساليب وضمانات تكفل حسن تطبيق هذه المعاني , وحضارية التعامل معها , وتحول دون أن ينتهكها عابث أو ظلوم.

لقد أرسى الإسلام مبدأ سيادة الشريعة وخضوع الأمة لها حكاما ومحكومين فكيف يتحقق ذلك عمليا في الدولة الإسلامية ؟ وما هي الضمانات السياسية والقضائية التي تحول دون الإنحراف عن هذا المبدأ ؟ هل تشكل الأمة مجلسا لأهل الفتوى يكون رقيبا علي كافة أعمال الدولة؟ هل تنشئ لذلك محكمة شرعية عليا تقوم بواجب الإشراف علي شرعية القوانين ؟ هل تشكل مجامع فقهية ومركزية وأخري لا مركزية تقدم المشورة لهذه المحاكم؟ هل يعهد لمجلس الشورى بهذه المهمة؟ هل تنشئ لذلك هيئات حسبة وديوانا للمظالم يشارك في وضع هذه القيمة مواضع التنفيذ؟ هل تعهد إلي الإعلام بمهمة كشف المخالفات والكتابة عنها في الصحف إلي المسئولين ؟ أم توجب أن تكون النصيحة من خلال قنوات أخري؟ كل ذلك من موارد الأجتهاد التي تفاوض لأهل الشورى في كل عصر , والأمم من ورائها ساهرة رقيبة!!

لقد أرسي الإسلام مبدأ سلطة الأمة أي حقها في التداول والرقابة والعزل وهذا محكم لا مساومة فيها ولكن كيف يتسنى تطبيق ذلك من الناحية العملية ؟

هل تشكل مجالس محلية لأهل الحل والعقد, تنشئ منها مجالس مركزية, في دوائر تضيق وتتداخل الي أن تصل الي المجلس المركزي لأهل الحل والعقد الذي يتولى مهامة الترشيح وعقد البيع الخاص تمهيداً لعرض هذا المشرح علي الأمة ؟

أم يعهد الإمام مجموعة من الأكفاء الثقات العدول لتكون الأمة فيهم وتمارس الأمة حقها في الإختيار من بينهما ؟ هل تكون مجالس أهل الحل, والعقد كلها بالإنتخاب أم يضاف إليها بعض الشخصيات بحكم منزلتهم العلمية والأدبية , ككبار القضاة والمفتيين والقادة العسكريين ونحوهم ؟ هل تتولي الأمة مهامة الرقابة بالجهود الفردية , أم أن عليها أن تكتل جهودها وأن تنشئ هيئات جماعية للحسبة لتكون أقدر علي القيام بهذه الأمانة, وأصلب عودا في مواجهة طغيان الأمة؟ هل يعهد في أمر الغزل عند الأقتضاء إلى مجلس الشورى , وحده أم يجب أن يعرض الأمر في ذلك علي القضاة , لاشك أن كل ذلك من المتغيرات وموارد الأجتهاد التي تتفاوت بتفاوت الزمان والمكان والأحوال وعلي أهل الحل والعقد في كل عصر أن يكرروا من ذلك ما يلبي

حاجتهم ويحقق مصالحهم, وقد يقررون الشيء اليوم ويعدلونه غدا,ويتجاوزونه كله إلي غيره بعد ذلك كله مما تتسع له قواعد السياسة الشرعية , ولا تثريب عليهم في ذلك ولله الحمد .

ولقد أرسى الإسلام مبدأ سياسة القضاء القائم علي تحكيم الشريعة , وهذا محكم لا ريب فيه , ولكن الترتيبات الادارية اللازمة لوضع هذا الأمر موضع التنفيذ من المتغيرات وموارد الإجتهاد , ولا بأس أن يستفاد منها في كل عصر بما تبدعه خبرات هذا العصر من الوسائل والأساليب ما دامت لم تخرج عن دائرة المشروعية الإسلامية.

ولقد أرسي الإسلام صيانة الحقوق والحريات العمة للمسلمين كافة بل للمتوطنين كافة في دار الإسلام , بل رفع هذه الحقوق إلي مستوي الواجبات والحرمات كما سبق , وهذا القدر محكم لا ريب فيه , ولكن الترتيبات الإدارية اللازمة لحسن ممارسة هذه الحقوق, ومنع الغلو فيها والتجافي عنها من الخبرات المتجددة في كل عصر

ومثل ذلك يقال عن الحسبة فإنها في ذاتها من المحكم ولكن تنظيم ممارستها من المتغيرات وهي في كل عصر بحسبة , ولا حرج من التجديد في الوسائل والأساليب في إطار سيادة الشريعة , وهيمنة مقاصدها علي حركوا التجديد والإستفادة من تجارب الآخرين.

والجملة فإننا نقول: أن مبدأ نظام الحكم في الإسلام من المحكم ولا ريب , ولكن أساليب ممارستها ووسائل تطبيقها تعد في الجملة من قبيل الخبرات البشرية المتجددة التي يمكن أن يستفاد منها في كل عصر بما تبتكر علومها ومخترعاتها من أساليب تكافل حسن تطبيق هذه الأصول بما يحقق مقاصد الشريعة , ويلبي مصالح الأمة دونما إفراط أو تفريط .

وعلي هذا فإن المساحة التي تركتها الشريعة للاجتهاد المتجدد لهذا الباب واحالت في تطبيقها إلي خبرات العصر ومبتكرارته الحضارية مساحة واسعة, ويستطيع العقل الإسلامي المبدع والفكر إسلامي المتجدد أن يختار من هذه الخبرات ما يلائم الواقع الإسلامي وأن يتناوله بالحذف والأضافة حتى يقدم لنا صيغة إسلامية لهذه الوسائل يجعلها أكثر ملائمة لروح الشريعة وارجي تحقيقها لمصالح المسلمين.

المبحث الثاني
التعددية السياسية في ميزان الشريعة الإسلامية

هل تتسع المذهبية الإسلامية لتعدد الأحزاب السياسية ؟ سؤال يتردد علي صعيد العمل السياسي في واقعنا المعاصر ويلاحق به أصحاب طلائع الحركة الإسلامية في كل مكان, وقد يكون الدافع إلي هذا التسائل نوعا من الخبث لإحراج الحركة الإسلامية وتقديمها إلى الأمة بإعتبارها حليفة للقهر والدكتاتورية , وأنه لا مكان في ظلها للتعدد والمعارضة السياسية , وقد يكون الدافع إليها هو إظهار عجز الحركة الإسلامية أن تقدم تصورا لمستقبل العمل السياسي وبرنامج الحل الإسلامي الذي تنشده وتلح في طلبه صبا مساء , وأنها تغذ السير بالناس إلي طريق مجهول لم تسبر أغواره ولم تعرف أبعاده , وقد يكون الدافع إليه هو الخشية علي مستقبلهم السياسي في ظل الدولة الإسلامي ة المنشودة والتي أخذت أسهمها في التصاعد مع تنامي الحركة الإسلامية وإتساع رقعتها في محيط الأمة.

وأياً كان الدافع إلي هذا التساؤل فلا مندوحة من الإجابة عليها باعتبارها جزا من البلاغ الوارد للدين , وباب من أبواب إقامة الحجة علي المرتابين والمبطلين, فنقول وبالله التوفيق:

تعدد الأحزاب السياسة علي النحو الذي يجري عليه العمل في واقعنا المعاصر –أي باعتبارها تكتلات سياسية عمل بالوسائل الديموقراطية للوصول إلي الحكم لتنفيذ برنامج سياسي معين – من المسائل الحادثة التي لا عهد للأمة بها من فبل وقد تفاوت إجتهادات المعاصرين في هذه القضية كما هو الشأن في المسائل الحادثة , ونستطيع أن نميز في هذا الصدد بين ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول : يري حرمة إنشاء الأحزاب السياسة بإطلاق.

الاتجاه الثاني : يري مشروعيتها بإطلاق.

الاتجاه الثالث : يري مشروعيتها في إطار المشروعية الإسلامية العليا , أي في إطار الالتزام بسيادة الشريعة وعدم الخروج عن أصولها الثابتة .

وفيما يلي عرض لهذه الاتجاهات الثلاثة ومناقشة أدلتها بالتفصيل وذلك في المطالب الآتية :

المطلب الأول

اتجاه القائلين بالمنع من إنشاء الأحزاب السياسة بإطلاق

يري هذا الاتجاه أن نظام تعدد الأحزاب لا سبيل إليه في المجتمع الإسلامي , ولا تتسع له قواعد المذهبية الإسلامية لما يخرقه من الأصول والقواعد الشرعية , ولما يفضي إليه من المآلات الوخيمة والعواقب المنكرة , وأنه يجب أن تسد الذرائع إليه بكل سبيل , وقد استدل علي ذلك بعدد من الأدلة نوجز بيانها فيما يلي:

أولاً : إن الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية إلا مقترنة بالذم والوعيد .

واقتصرت الإشارة بها إلي أعداء الدين , وفي المقابل لم يشر إلي جماعة المسلمين بتعبير الأحزاب قط , وإنما أشير إليهم بصيغة المفرد علي أنهم حزب الله وذلك في موضعين اثنين في القرآن الكريم , فدل ذلك علي أن المذهبية الإسلامية لا تتسع إلا لحزب واحد فقط هو حزب الله , أما الأحزاب فهي تعبير يتسع لجميع الفرق والنحل الخارجة عن جماعة المسلمين .

ثانياً: الأدلة التي تنهي عن التفرق وتحض علي الإجتماع .

ومن أمثلتها من القرآن الكريم:

-قوله تعالي: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍ ﴾ [الأنعام١٥٩], وقوله تعالي: ﴿ مُنِيبِينَ إِلَيۡهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا ﴾ [الروم ٣١-٣٢] .

-وقوله تعالي: ﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾ [آل عمران ١٠٣] .

-وقوله تعالي: ﴿ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [الأنفال٤٦] .

وقوله تعالي: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِ ﴾ [الشوري١٣] .

ففي هذه الآيات نهي من الله عز وجل عن التفرق في الدين , والتنازع المفضي إلي الفشل وذهاب الريح , وأمر بالاعتصام بحبل الله عز وجل .

ومن السنة:

قول النبي ﷺ : ((الجماعة رحمة والفرقة عذاب)) [1] وقوله ﷺ ((عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة)) [2].

وقوله ﷺ ((وأنا آمركم بخمس أمرني الله بهن : الجماعة , والسمع والطاعة والهجرة, والجهاد في سبيل الله, فإن من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه , إلا أن يراجع , ومن دعا بدعوة الجاهلية فهو في جثاء جهنم , وإن صام وزعم أنه مسلم , فأدعوا بدعوة الله التي سماكم بها المسلمين المؤمنين عباد الله)) [3].

وقوله ﷺ ((من أتاكم وأمركم جميعا علي رحل واحد يريد أن يشق عصاكم ويفرق جماعتكم فأقتلوه بالسيف كائنا من كان)) [أخرجه مسلم] .

وقوله ﷺ ((من رأي من أميره شيئا يكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهلية , من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية)) [متفق عليه] .

وقوله ﷺ ((إن الشيطان ذئب الأنسان كذئب الغنم يأخذ الشاة والقاصية والناحية وإياكم والشعاب وعليكم يالجماعة والعامة)) .

---

١ -مسند أحمد : ٢٧٨/٤ .
٢ -مسند أحمد: ٢٧٨/٤ .
٣ -صحيح الجامع الصغير: ٣٥٦/١ .

وقوله ﷺ ((عليكم بالجماعة فإن الشيطان مع الواحد , وهو من الأثنين أبعد, من أراد بحبوة الجنة فليلزم الجماعة)) [1] ففي هذه الأحاديث أمر صريح بلزوم الجماعة , ونهي صريح عن الفرقة , وتوعد صريح للمفارق للجماعة بميتة الجاهلية بل بالقتل إذا إقتضى الأمر محافظة علي وحدة الأمة , وفي كل ذلك ما يؤكد النهي عن الأحزاب التي تشرزم الأمة وتجعلها شيعاً متنافسة لا يقوم بعضها إلا علي أنقاض الآخر .

ثالثا : أن معقد الولاء والبراء هو الإسلام لا غير .

وقد تواترت في ذلك النصوص الصريحة , ومن أمثلتها:

- قوله تعالي : ﴿ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖ ﴾ [التوبة :٧١].

-وقوله ﷺ : ((مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا إشتكي منه عضو تداعي له سائر الجسد بالسهر والحمي)) [رواه مسلم].

وقوله ﷺ:((إن وليي الله وصالحوا المؤمنين)).

ومقتضى والسنة لما يؤدي ذلك

ومقتضى والسنة لما يؤدي إليه ذلك من التشرذم وتشقق الأمة والحزب أما أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء أو يجعل أمر آخر غيره, فإن جعل الإسلام هو الأساس فإن الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر, أو تنظيم جماعة أخرى, أو تنظيم جماعة أخرى, بل هو نفسه يكفي لذلك, وإن جعل أساسهما أمرا آخر غير الإسلام فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية من العنصر والقبيلة واللغة والوطن وغيرها, ومعلوم أن الإسلام قد نهى عن الدعوة إليها, وعن الانضمام تحت لوائها, فقد روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((من قاتل تحت راية عمية ينصر العصبية ويغضب لعصبية فقتلة جاهلية)) [2].

١

(١) صحيح الجامع الصغير حديث رقم: ٦٤٤٢.

رابعا: الأدلة التي تنهى في التنافس في طلب الإمارة وتتوعد من يفعل ذلك بالخذلان وسوء العاقبة. ومن أمثلتها:

- ما رواه البخاري ومسلم عن أبي موسى الأشعري قال: «دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من قومي, فقال أحد الرجلين أمرنا يا رسول الله, وقال الآخر مثله فقال: إنا لا نولي هذا من سأله ولا من حرص عليه».

- وما رواه البخاري وغيره عن عبد الرحمن بن سمرة أن النبي ﷺ قال: ((يا عبد الرحمن بن سمرة, لا تسأل الإمارة, فإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها, وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فائت الذي هو خير وكفر عن يمينك)).

- وما رواه البخاري وغيره عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: ((قال إنكم ستحرصون على الإمارة, وستكون ندامة يوم القيامة, فنعم المرضعة وبئست الفاطمة)) [1].

ونظام تعدد الأحزاب قائم على التنافس من أجل الإمارة والوصول إلى الحكم ومنازعة السلطة القائمة, وكم تستحل بذلك حرمات, وتتقطع أرحام, وتتمزق أواصر!

خامساً: الأدلة التي تنهى عن تزكية النفس والطعن في الآخرين. ومن أمثلتها:

- وقوله تعالى:﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً ﴾ [النساء: ٤٩] .

- وقوله تعالى:﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴾ [النجم: ٣٢] .

- وقوله تعالى ﴿ وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ﴾ [الحجرات: ١١] .

- وقوله ﷺ: ((ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء))[2].

---

(١) راجع هذه الأحاديث في الفتح ١٣/١٢٤-١٢٥
صحيح الجامع الصغير: حديث رقم: ٥٣٨١.

ومعلوم أن من قواعد التنافس الحزبي هذه الحملات الانتخابية التي يقوم بها المرشحون المتنافسون يزكون فيها أنفسهم, ويدعون فيها الناس إلى انتخابهم, ويقدحون في الآخرين, ولا يخفى ما في ذلك من مصادمة للنصوص الناهية عن تزكية الأنفس وعن اللمز في الآخرين, وهذا الطعن في الآخرين إن كان بحق فهو غيبة وإن كان بالباطل فهو بهتان!! وتحريم الأمرين مما علم بالضرورة من الدين.

سادساً: الأدلة التي توجب الطاعة للأئمة في غير معصية, وتنهى عن منازعتهم وتحرم الخروج عليهم. نذكر منها:

- ما رواه البخاري من قوله ﷺ: ((أسمعوا وأطيعوا وإن أستعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة)).

- وما رواه مسلم عن ابن عمر من قوله ﷺ: ((من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة ولا حجة له, ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)).

- ما رواه مسلم من حديث عبد الله بن مسعود من قوله ﷺ: ((إنكم سترون بعدي أثره وأمورا تنكرونها قالوا: فبما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا غليهم حقهم واسألوا الله حقكم)).

ومعلوم أن التعددية السياسية قائمة على التنافس في طلب الولاية, فالسعي إلى الحكم هو مفرق الطرق بين الأحزاب السياسية وبين غيرها من التكتلات البشرية الأخرى, فأنى تتحقق المشروعية لهذا النظام مع قيامه ابتداء على مناقضة هذه النصوص؟

سابعاً: أن التحزب إما أن يكون عن أصول كليه بدعية تخالف الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع, وإما أن يكون تحزبا على اجتهادات فروعية وخلافات فقهية وإما أن يكون تحزبا على أمور تتعلق بالحكمة والتدبير مما تركته الشريعة عفوا للأمة.

⋆ **أما النوع الأول:** فهو تحزب الفرق الضالة المتوعدة على لسانه ﷺ: ((وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين, ثنتان وسبعون في النار, وواحد في الجنة وهي الجماعة)) [1] وهو تحزب محرم بالإجماع, وأهله خارجون عن السنة والجماعة داخلون في الفرقة والضلالة, وهو وإن كان قد

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني: حديث رقم ٢٠٤.



وقع في تاريخ الأمة إلا أن وقوعه ليس دليلا على مشروعيته بل كما تقع سائر الانحرافات والظواهر المرضية.

⋆ **وأما النوع الثاني:** وهو التحزب على الإجتهادات الفقهية فالأصل هو المنع من التحزب على مثل هذا الإجتهادات, لأن الواجب فيها أن ترد على الله ورسوله كما قال تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾.[النساء: ٥٩] .

فان اجتمعت الكلمة فبها ونعمت, و إلا فالتغافر والتراحم الذي لا يجتمع منه شيء مع التحزب بحال من الأحوال, فكيف يسمح بالتحزب على أساسه أو وتشقيق الأمة بسببها, وجعلها منطلقاً للتنافس على الإمارة وطلب الحكم؟!

⋆ **وأما النوع الثالث:** فرغم قبوله بطبيعة الحال لتفاوت الآراء وتعدد الإجتهادات إلا أنه لا يجوز أن يتحزب الناس على أساسه, وتتفرق كلمتهم بسببه, بل يتعين النزول في النهاية على رأي الجماعة والالتزام لها بالطاعة, وإن كان هذا لا يتنافى مع بذل النصيحة وحرية النقد ونحوه.

ثامناً: إن التعددية تعني تبادل السلطة بين الأطراف المتنافسة أو القابلية لذلك على اقل تقدير, وهو ضد المعهود في فقه الإمامة العظمى.

حيث تقضي القواعد المرعية أن الإمام إذا عقدت له البيعة فهو في منصبه ما لم يتغير[٤٨] حاله بنقص في بدنه أو جرح في عدالته أو ردة عن الإسلام بالكلية.

تاسعاً: انعدام السوابق التاريخية:

فقد حكمت دولة الخلافة العالم الإسلامي قرونا متطاولة ولم يسجل لنا التاريخ سابقة واحدة من هذا القبيل, فكان ذلك كالإجماع من الأمة على تركه, وأما انشقاق الفرق عن جماعة المسلمين فهو ظواهر مرضية اعترت الجسم الإسلامي في فترة من الفترات فارق بها أصحابها سبيل المؤمنين بما تحزبوا عليه من الأصول البدعية, وأشقوا عصاهم بما أحدثوه في الأمة من منازعة

الأئمة والخروج عليهم, وكلا المقفين ممقوت ومردود, وقد سبقت النصوص الدالة على ذلك فهو, خروج على أمر الله وتمرد على جماعة المسلمين, فكيف يصلح دليلا على مشروعية هذا التشقق ويتخذ منه منطلقا لإباحة هذا التشرذم؟ وقد صح في هذه الفرق قول النبي ﷺ: ((كلها في النار إلا الجماعة)) وأمره تعالى بقتال التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله؟!

عاشرا: خطأ القياس على تعدد الأحزاب العلمانية:

فتعدد الأحزاب الذي ينشأ في المجتمع الإسلامية يمكن فصله عن الدين, والمواقف السياسية الممتزجة بالدين تختلف عن المواقف السياسية العلمانية المبنية على نجرد الرأي والمصلحة..فإن الدين لا يسمح بالتهاون في الموقف المبني عليه ولا بالتنازل عنه, بل يثير نزاعات التحمس والثبات عليه والقيام بنشره والدعوة إليه والدفاع عنه, ولذلك يتسارع المسلمون إلى الاقتتال عندما يقع بينهم مثل هذا الخلاف.

أما المواقف السياسية المفصولة عن الدين كما هو الحال في الأحزاب العلمانية فإنها تخلوا من هذا الحماس ومن تلك الغيرة التي يبعثها البعد الديني في المواقف السياسية الممتزجة بالدين, ويكون المجال فيها فسيحا لتبادل الآراء والتهادن والتنازل.

والخلاصة أن التعدد عندنا لابد أن يفضي إلى الهرج والفتن, والتعدد عند القوم لا يفضي إلى ذلك لانعدام الغيرة الدينية في مواقفهم السياسية, فالقياس إذن مع الفارق.

حادي عشر: فشل التجارب الحزبية المعاصرة في أغلب البلاد الإسلامية:

فلا نعرف حزبا معاصرا في بلد من بلاد المسلمين وفى بما عاهد الشعب عليه قبل الانتخابات, بل كانت في الجملة وبالا على الأمة وجرثومة تنخر في كيانها, وفرجات اخترقت الأمة من خلالها, وتهارجت صفوفها بسببها, فإن هذه الأحزاب إن كانت في مقعد المعارضة لم تأل جهدا في تشقيق الأمة وإثارة الأحقاد والعداوة بين أبنائها, وإن كانت في موقع السلطة سامت الأمة سوء العذاب, وتاجرت بالبلاد, في صلافة وقحة, وطأت أكنافها لخصومها وأعدائها. فلا خير فيها حاكمة ولا خير فيها معارضة.

هذه هي خلاصة الأدلة التي ذهب إليها القائلون بالمنع المطلق من إنشاء الأحزاب السياسية في دار الإسلام, ولنا مع هذه الأدلة وقفت تأمل ومناقشة نوجزها في النقاط الآتية:

مناقشة الأدلة السابقة:

أولاً: بالنسبة للقول بأن الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية إلا مقترنة بالذم والوعيد فيمكن أن يناقش هذا الدليل بأن المفهوم الحديث للحزب السياسي يختلف عن المفهوم القديم للحزب الذي ورد ذكره في القرآن الكريم على سبيل الذم. إن الحزب بالمفهوم المعاصر مجموعة متآلفة من الناس يجمع بينهم وحدة الاتجاه السياسي داخل الإطار الإسلامي فهو أشبه ما يكون بالمذهب الفقهي, وقد تلقت الأمة المذاهب الفقهية بالقبول, ولم تعتبر ذلك نوعا من التعددية المرفوضة لأن تفاوت الاجتهادات وتباين الآراء سنة من سنن الاجتماع, وطبيعة من طبائع البشر.

أما الأحزاب بمفهومها القديم فهي تكتلات عشائرية أو قبلية تؤلف بينها العصبيات الجاهلية, وتجمع بينها وحدة الالتقاء على حرب الإسلام والكيد لأهله, فهي مرفوضة لهذا المعنى سواء سميت حزبا أو جماعة أو أمة أو تنظيما أو دولة أو ما شاء أصحابها من المسميات, فإن المذموم ليس مجرد التسمية وإنما الاجتماع على أواصر جاهلية والانتصاب لحرب الله ورسوله.

وهذا المعنى لا يوجد في الأحزاب المنشودة في ظل التعددية الإسلامية, لأن اجتماعها سيكون على جملة من الاجتهادات الشرعية المقبولة , وغايتها النهوض بالأمة من خلال هذه الاجتهادات والسعي للوصول إلى الحكم لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ, ولا يضر مع وجود هذه الفوارق الجوهرية مجرد التشابه في التسمية, وإن كان الواقع الإسلامي يحمل حساسية خاصة من هذه التسمية فلا بأس بتغييرها واعتبارها هيئات حسبة أو تنظيمات سياسية أو جماعات شعبية أو ما شئنا من البدائل ولا مشاحة في التسمية أو في الاصطلاح كما يقولون, لكم يذكرني هذا التشابه في التسمية ما ورد في الحديث من إطلاق لفظ عصابة على جماعة المسلمين يوم بدر في قول النبي ﷺ: ((اللهم إنك إن تهلك هذه العصابة فإنك لن تعبد في الأرض بعد اليوم)) لأننا في واقعنا المعاصر لا نكاد نستخدم كلمة عصابة إلا للدلالة على التجمعات الإرهابية كتجمعات اللصوص وقطاع الطرق ومحترفي الإجرام!! وعلى هذا فمجرد التشابه في التسمية مع اختلاف المضمون ينبغي ألا يشوش على الحقائق الموضوعية في مقياس التقويم العلمي السديد,وإن كان هذا لا يمنع بطبيعة الحال من

تحري المصطلحات الشرعية, وتسمية الأشياء بأسمائها لم صح من قوله ﷺ:((سموا الأشياء بأسمائها)).

ثانيا: بالنسبة للأدلة التي تنهى عن التفرق وتنص على الاجتماع بالرحمة والفرقة بالعذاب لابد أن تحمل على التفرق في الأصول الكلية الذي خالفت به الفرق الضالة جماعة المسلمين, أو على التعصب الذي ينشأ عن هذا الاختلاف ويؤدي إلى التهارج والتدابر وفساد ذات البين, أما مجرد تفاوت الآراء في المسائل الاجتهادية فلا حرج فيه ولا تثريب على أصحابه لأن النصوص في هذا المجال ظنية ذات أوجه وتفاوت المدارك سنة من سنن الله في الخلق. لاسيما وقد وقع هذا الاختلاف ممن جعل لهم محض الرحمة وهم صحابة رسول الله ﷺ فكان اختلافهم رحمه على الأمة وتوسعة عليها حتى قال بعض أهل العلم: (إجماعهم حجة قاطعة, واختلافهم رحمه واسعة) بحيث إذا ضاق على الأمة الأمر في مقالة أحد منهم التمست السعة في مقالة آخر في ضوء ما ترجحه الأدلة وتتحقق به المصلحة, ولم تكن في ذلك مبتدعه في الدين ولا آتيه بما لم يؤثر مثله عن الأولين.

قال الشاطبي رحمة الله في معرض بيانه لخروج الاختلاف في الفروع من دائرة الاختلاف المذموم المشار إليه في قوله تعالى:

﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾ [هود: ١١٨-١١٩] .

[وقد نقل المفسرون عن الحسن في هذه الآية أنه قال: أما أهل رحمة الله فلا يختلفون اختلافا يضرهم. يعني لأنه في مسائل الاجتهاد التي لا نص فيها بقطع العذر, بل لهم فيه أعظم العذر, ومع أن الشارع لم علم أن هذا النوع من الاختلاف واقع, أتى فيه بأصل يرجع إليه, وهو قوله تعالى:

﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [سورة النساء: ٥٩] .

الآية فكل اختلاف من هذا القبيل حكم الله فيه أن يرد إلى الله, وذلك رده إلى كتابه, وإلى رسول الله ﷺ, وذلك رده إليه إذا كان حيا, وإلى سنته بعد موته, وكذلك فعل العلماء رضي الله عنهم.

إلا أن لقائل أن يقول: هل هم داخلون تحت قوله تعالى:﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ أم لا؟

والجواب: أنه لا يصح أن يدخل تحت مقتضاه أهل هذا الاختلاف من أوجه.

وذكر رحمه الله من هذه الأوجه:

* أنا نقطع بأن الخلاف في مسائل الاجتهاد واقع ممن حصل له محض الرحمة, وهم الصحابة ومن اتبعهم بإحسان رضي الله عنهم, بحيث لا يصح إدخالهم في قسم المختلفين بوجه, فلو كان المخالف منهم في بعض المسائل معدودا من أهل الاختلاف - ولو بوجه ما - لم يصح إطلاق القول في حقه: إنه من أهل الرحمة وذلك باطل بإجماع أهل السنة.

* إن جماعة من السلف الصالح جعلوا اختلاف الأمة في الفروع ضربا من ضروب الرحمة, وإذا كان من جملة الرحمة فلا يمكن أن يكون صاحبه خارجا من قسم أهل الرحمة.

وبيان كون الاختلاف المذكور ما روى عن القاسم بن محمد قال: لقد نفع الله باختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في العمل, لا يعمل العامل بعلم رجل منهم إلا رأى أنه في سعة. [وعن ضمرة بن رجاء قال: اجتمع عمر بن عبد العزيز والقاسم بن محمد فجعلا يتذاكران .. الحديث - قال - فجعل عمر يجيء بالشيء يخالف فيه القاسم قال وجعل القاسم يشق ذلك عليه حتى تبين فيه قال له عمر: لا تفعل فما يسرني باختلافهم حمر النعم, وروى ابن وهب عن القاسم أيضا قال: لقد أعجبي قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون لأنه لو كان قولا واحدا لكان الناس في ضيق, وإنهم أئمة يقتدي بهم فلو اخذ رجل بقول أحدهم كان سنة.

ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه, لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق, لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة كما تقدم فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم بإتباع ما غلب على ظنونهم مكلفين بإتباع خلافهم, وهو نوع من تكليف ما لا يطاق, وذلك من أعظم الضيق, فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيهم, فكان فتح

باب للأمة, للدخول في هذه الرحمة, فكيف لا يدخلون في قسم ﴿ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾ ؟! فاختلافهم في الفروع كاتفاقهم فيها والحمد لله [1].

وها هي المذاهب الفقهية المختلفة قد تلقتها الأمة بالقبول, وأقرت لصحابها بالإمامة في الدين, ولم تعتبر خلافها من جنس التفرق في الدين, أو الخلاف المذموم الذي ينفي عن أهله وصف الجماعة ويحشرهم في دائرة أهل التفرق الذي حذرت منه النصوص, وتوعدت أهله بالفشل وذهاب الريح.

فإن قيل: ولكن موقع النزاع ليس في مجرد وجود الخلاف الفقهي في ذاته بل فيما ينشأ عن هذا الاختلاف من تعصب يفضي بأصحابه إلى البغي والتشاحن والتنازع, وهذا هو الذي يراد تكريسه من خلال الأحزاب السياسية.

فالتحزب على إجتهادات فروعيه وما ينشأ عنه بطبيعة الحال من التنازع والتفرق وموالاة فريق من المؤمنين دون فريق, وقطع الموالاة عن بقية المؤمنين هو الذي ننقمه من الأحزاب السياسية. أما مجرد وجود الاختلاف في ذاته فهو ظاهرة طبيعية ولا تثريب على أصحابه.

قلنا: أن الذي نود أن تقرره في هذا المقام أن النصوص التي تنهى عن التفرق في الدين إنما تنصرف إلى أهل البدع الذين يتحزبون على أصول كلية بدعية تخالف الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع, أو من التفرق المذموم الذي ينشأ عن اختلاف في الفروع حتى يتشكك بعضهم في صحة الإقتداء ببعض في الصلاة, بل يتشككون في صحة التزاوج بين أتباع المذاهب المختلفة ومن توسع منهم وأجازه أجازه قياسا على زواج المسلم بأهل الكتاب!! وقد شهد تاريخ المذاهب شيئا من هذا الانحراف تولى كبره بعض المتعصبة, وهي ظاهرة ممقوتة منكرة لا سبيل على إقرارها, وهي خارجه عن محل النزاع.

أما مجرد الانتصار لما يراه الإنسان أقوى حجة أو أليق بمقاصد الشريعة أو أرجى تحقيقا لمصالح المسلمين, والسعي لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ في إطار من الالتزام بالموضوعية

---

(١) الاعتصام للشاطبي: ٢/١٦٨/١٧١.



والتجرد للحق والبعد عن البغي والاستطالة على الآخرين فهذا الذي تتسع لمثله قواعد السياسة الشرعية.

ولا شك أن الذين يتحدثون عن تعدد الأحزاب من منظور لإسلامي يستصحبون مع هذه التعددية ضرورة الالتزام بدستور خلقي يحكم أعمال المنافسة الحزبية يكون موضع قبول والتزام من الكافة, وما طاف بخلدهم إباحة التهارج الممقوت والمهاترات المشجوبة التي تجري على الساحة العلمانية.

ثانيا: أما بالنسبة للنصوص التي تعقد الموالاة بين المؤمنين على أساس الإيمان, وتأبى أن يعقد شيء من الولاء على ما دون الإيمان حتى لا تتشرذم الأمة فلا علاقة لها بالتعددية الحزبية إذا جرت على الساحة الإسلامية, لأن انتصار المرء لما يعتقد رجحانه من المصالح العامة والسعي لو ضعة موضع التنفيذ لا يعني بالضرورة تكفير المخالف أو إسقاط عصمته أو قطع موالاته أو الاستطالة في عرضه, لاسيما وقد تقرر ابتداء أن تعدد الأحزاب لا يكون إلا في إطار التقيد بسيادة الشريعة والالتزام المجمل بأصولها الكلية, وتبقى دائرة الخلاف الحزبي بعد ذلك في بعض المجالات الاجتهادية أو في مجالات الشورى وقد علم الجميع ابتداء أن هذه الدائرة لا تثريب فيها على المخالف ولا تبيح الاستطالة عليه أو الوقوع في عرضه, فقد وقع مثلها بين أصحاب رسول الله ﷺ ومن جاء بعدهم من السلف, ولم تقدح في موالاة بعضهم لبعض ومحبة بعضهم لبعض, وثناء بعضهم على بعض, وصحائف التاريخ حافلة بمثل هذه المواقف المشرفة إن المخالفة في الرأي في مسألة اجتهادية لا تقطع أخوة الإيمان عن المخالف, والسعي لوضع هذا الرأي موضع التنفيذ ابتغاء مصلحة الأمة لا يقطع الموالاة عن المخالف كذلك, لاسيما إذا ضبط هذا السعي بدستور خلقي يكفل له الرشد وينأى به عن المهاترات والمزايدات المشجوبة.

إن الذي يورث التشرذم والتباغض هو اعتقاد كل من المتنازعين أنه على حق محض, وأن غيره على باطل محض, وهذا لا يكون إلا في الأصول والقواعد الكلية, وقد سبق أن هذا القدر ملزم للكافة في الدولة الإسلامية, ولا يتسنى لأحد أن يتحزب على ما يخالف هذه الأصول, وإنما يكون التحزب فقط - كما سبق - في مسائل الاجتهاد التي تحكمها قاعدة [ما نحن عليه صواب يحتمل الخطأ, وما عليه غيرنا خطأ يحتمل الصواب. وقاعدة (أن من اجتهد فأصاب فله أجران, ومن اجتهد

فأخطأ فله أجر) فالكل في دائرة العفو بل في دائرة الأجر إذا صح القصد, وتجردت النفوس لطلب ما هو أرضى لله سبحانه, وأرجى تحقيقا لمصالح عباده.

فإذا استشعر كل طرف أن موضع الاختلاف هو من موارد الاجتهاد, وأن الفقه الإسلامي يتسع لكلا الرأيين, وأن المقابلة بين راجح ومرجوح, وليست بين إيمان وكفر أو معصية وطاعة, وأن مقصود الجميع طلب مرضاة الله تعالى وتحقيق مصالح المسلمين, وأن كافة الأطراف في دائرة العفو بل في دائرة الأجر ضعفت حدة التنافس وأمكن ضبطها بضوابط الخلق والدين.

وأخيراً أود أن أقرر أن موالاة الإيمان لا يقطعها النزاع, بل ولا يقطعها الاقتتال, لقد بلغ النزاع بين السلف مبلغ الاقتتال في بعض الأحيان, ولكن هذا لم يقطع موالاة الإيمان بينهم بل كان يوالي بعضهم بعضا, ويترحم بعضهم على بعض ويصلون على القتلى من الفريقين ونحوه, فإذا كانت موالاة الإيمان لا يقطعها التقاتل فكيف يقطعها تنافس سياسي ينشد مصلحة الأمة والتمكين لأهل القوة والأمانة فيها في إطار من القواعد الضابطة للتعامل, والمانعة من البغي أو الاستطالة؟!

ثالثا: أما بالنسبة للأدلة التي تنهى عن طلب الإمارة فلا منازعة في أن الجمهور على أن طلب الولاية مكروه, وأن اجتنابها هو الحزم, وأن ما فيها من المغارم أضعاف ما فيها من المغانم, وأن من حرص على طلبها وكل إليها, كما صرحت بذلك النصوص السابقة, وكما أشارت إليه مقالات أهل العلم في شروح هذه الأحاديث.

يقول البدر العيني في عمدة القاري: (ويستفاد منه أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه, وان من حرص على ذلك لا يعان, فإن قلت يعارضه في ذلك ما رواه أبو داود عن أبي هريرة رفعه: ((من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوره فله الجنة ومن غلب جوره عدله فله النار)) , قلت الجمع بينهما لأنه ما يلزم من كونه أنه لا يعان بسبب طلبه أن لا يحصل منه العدل إذا ولى, او يحمل الطلب هنا على القصد وهناك على التولية»[1].

ويقول الحافظ في الفتح: [ومعنى الحديث أن من طلب الإمارة فأعطيها تركت إعانته عليها من أجل حرصه, ويستفاد منه أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه فيدخل في الإمارة القضاء والحسبة ونحو ذلك, وأن من حرص على ذلك لا يعان ..... إلى أن قال: ومن المعلوم أن كل ولاية لا تخلوا من

(١) عمدة القاري للبدر العيني : ١٤/٢٢٦.

المشقة, فمن لم يكن له من الله إعانة تورط فيما دخل فيه وخسر دنياه وعقباه. فمن كان ذا عقل لم يتعرض للطلب أصلا بل إذا كان كافيا وأعطيها من غير مسألة فقد وعده الصادق بالإعانة, ولا يخفى ما في ذلك من الفضل [1] .

ويقول النووي في شرحه على صحيح مسلم: «هذا الحديث أصل عظيم في اجتناب الولايات لاسيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية, وأما الخزي والندامة فهو في حق من لم يكن أهلا لها أو كان أهلا فلم يعدل فيها فيخزيه الله تعالى يوم القيامة ويفضحه ويندم على ما فرط, وأما من كان أهلا للولاية وعدل فيها فله فضل عظيم تظاهرت به الأحاديث الصحيحة كحديث سبعة يظلهم الله, والحديث المذكور هنا عقب هذا أن المقسطين على منابر من نور مغير ذلك, وإجماع المسلمين منعقد عليه, ومع هذا فلكثرة الخطر فيها حذره ﷺ منها وكذا حذر العلماء وامتنع منها خلائق من السلف وصبروا على الأذى حين امتنعوا»[2] .

ولكن هذا الأصل العام يرد عليه ما يلي:

أولا: استثناء من تتعين عليه الإمارة, كمن يقوم بالأمر عند خشية الضياع, وأنه يكون في هذه الحالة كمن أعطى بغير حرص, بل قد يغتفر له الحرص في هذه الحالة لكونه يصير واجبا عليه, وقد يستدل على ذلك بقصة يوسف عليه السلام في طلبه للولاية من عزيز مصر كما قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام:

﴿ قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ﴾ [يوسف: ٥٥] .

قال الألوسي في تفسير هذه الآية: «وفيه دليل على جواز مدح الإنسان نفسه بالحق إذا جهل أمره, وجواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل وإجراء أحكام الشريعة وإن كان من يد الجائر أو الكافر, وربما يجب عليه الطلب إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلا وكان متعينا لذلك, وما في الصحيحين حديث عبد الرحمن بن سمرة قال: «قال رسول الله ﷺ ((يا عبد

(١) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ١٣/١٢٤.
(٢) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢/٢١٠-٢١١.

الرحمن لا تسأل الإمارة فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها, وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها)) وارد في غير ما ذكر.[1].

وقال القرطبي رحمه الله: «ودلت الآية أيضاً على جواز أن يطلب الإنسان عملا يكون له أهلا؛ فإن قيل: فقد روى مسلم عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال لي رسول الله ﷺ : ((يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها, وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها)) وعن أبي بردة قال: قال أبو موسى: «أقبلت على النبي ﷺ ومعي رجلان من الأشعريين, أحدهما عن يميني والآخر عن يساري, فكلاهما سأل العمل, والنبي ﷺ يستاك, فقال: ((ما تقول يا أبى موسى ـ أو يا عبد الله بن قيس ـ)) قال قلت: والذي بعثك بالحق ما أطلعاني على ما في أنفسهما, وما شعرت أنهما يطلبان العمل, فقال: لن ـ أو ـ لا نستعمل على عملنا من أراده» وذكر الحديث أخرجه مسلم أيضا وغيره»

فالجواب:

أولا:- أن يوسف عليه السلام إنما طلب الولاية لأنه علم أنه لا أحد يقوم مقامه في العدل والإصلاح وتوصيل الفقراء إلى حقوقهم فرأى أن ذلك فرض متعين عليه فإنه لم يكن هناك غيره, وهكذا الحكم اليوم, لو علم إنسان من نفسه أنه يقوم بالحق في القضاء أو الحسبة ولم يكن هناك من يصلح ولا يقوم مقامه لتعين ذلك عليه ووجب أن يتولاها ويسأل ذلك, ويخبر بصفاته التي يستحقها به من العلم والكفاية وغير ذلك, كما قال يوسف عليه السلام.

فأما لو كان هناك من يقوم بها ويصلح لها وعلم ذلك فالأولى ألا يطلب, لقوله عليه السلام لعبد الرحمن: «لا تسأل الإمارة» [وأيضا] فإن في سؤالها والحرص عليها مع العلم بكثرة آفاتها وصعوبة التخلص منها دليل على انه يطلبها لنفسه ولأغراضه, ومن كان هكذا يوشك أن تغلب عليه نفسه فيهلك, وهذا معنى قوله عليه السلام «وكل عليها» ومن أباها لعلمه بآفاتها, ولخوفه من التقصير في حقوقها فرّ منها, ثم إن ابتلى بها فيرجى له التخلص منها, وهو معنى قوله: «أعين عليها»..

---

(١) روح المعاني للألوسي: ٥/١٣.

ثانيا – إنه لم يقل إني حسبي كريم, وإن كان كما قال النبي ﷺ ((الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم)) ولا قال: إني جميل مليح, إنما قال:

﴿ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ فسألها بالحفظ والعلم, لا بالنسب والجمال .

ثالثا – إنما قال ذلك عند من لا يعرفه فأراد تعريف نفسه ، وصار ذلك مستثني من قوله تعالى

﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ﴾ [النجم :٣٢].

رابعاً – أنه رأى ذلك فرضا متعينا عليه ، لأنه لم يكن هنالك غيره ، وهو الأظهر ، والله أعلم) [(١)] .

ولهذا الاستثناء يخرج كل من يسعى لطلب الولاية في ظل إطار علماني لإقامة الدين وتحكيم الشريعة، بلا شك أن طلبها في هذه الحالة جهاد متعين .

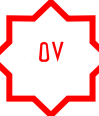
ثانيا : إن المتأمل في هذه الأحاديث يستطيع أن يقد المنع الوارد فيها بمن طلب ذلك لمصلحة نفسه أما من طلبها لمصلحة الدين وتحقيق الأصلح للمسلمين مع كونه أهلا لها وقاصدا إلى إقامة الحق والعدل فيها فهو خارج عن دائرة هذه النصوص ، وقد سبق قول النووي : فهو في حق من لم يكن أهلا لها أو كان أهلا ولم يعدل فيها فيخزيه الله تعالى يوم القيامة ويفضحه ويندم على ما فرط وأما من كان أهلا للولاية وعدل فيها فله فضل عظيم ، تظاهرت به الأحاديث الصحيحة كحديث سبعة يظلهم الله، والحديث المذكور هنا عقب هذا أن المقسطين على منابر من نور وغير ذلك ، وإجماع المسلمين منعقد عليه ، ومع هذا فلكثرة الخطر فيها حذره ﷺ منها ، وكذا حذر العلماء وامتنع منها خلائق من السلف ، وصبروا على الأذى حين امتنعوا .

ومورد النزاع هو فيمن يحرصون على طلب الإمارة لإنفاذ برامج سياسية معينة يرونها أرضى لله وأنفع للمسلمين ، والأمة لا تختارهم لذواتهم وإنما لما يحملونه من برامج قدروا أنها أقوم بمصالح الأمة .

وإن إلحاق هذه الصورة بصورة من يطلب الولاية لتعينها عليه أقرب ، لأن التنافس هنا بين برامج وليس بين أشخاص ، وصاحب البرنامج السياسي الذي اجتهد في إعداده وأداه اجتهاده إلى أن هذا البرنامج هو الأرضي لله سبحانه والأنفع لعباده عند ما يطلب الولاية في هذه الحالة يطلبها لإقامة هذا البرنامج الذي انفرد بتقديمه ، واختاره الناس على أساسه ، ويعتقد أنه أقوم بالمصالح العامة

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢١٥/٩ – ٢١٧ .



مما سواه ، فهو من جنس من تعينت عليه الولاية لعدم وجود من يصلح لها غيره ، وعلى هذا يمكن أن يفهم قول الماوردي في الأحكام السلطانية : (وليس طلب الإمامة مكروها فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب ، واختلف الفقهاء فيما يقطع به تنازعهما مع تكافؤ أحوالهما . فقالت طائفة يقرع بينهما ويقدم من قرع معهما) [1] .

بل يذهب الماوردي إلى ما هو أبعد من ذلك فيقول في طلب ولاية القضاء : (إن كان طلب القاضي لحاجته إلى رزق القضاء المستحق في بيت المال كان طلبه مباحا ، وإن كان لرغبة في إقامة الحق وخوفه أن يتعرض له غير مستحق كان طلبه مستحبا ، فإن قصد بطلبه المباهاة والمنزلة فقد اختلف في كراهية ذلك مع الاتفاق على جوازه)[2] .

ولا شك أن المقصود غيب من الغيوب ، ونحن لا نملك أن نشق عن قلوب الناس لنعلم لماذا طلبوا الولاية، وإن كان قد يستأنس في معرفة ذلك بالقرائن والملابسات ، ونستطيع أن نقول في أحكام الظاهر أن من يقدم برنامجا سياسيا جادا يقوم على اجتهادات شرعية معتبرة فإن ذلك يكون دلالة منه في الجملة على أنه ينشد في طلب الولاية تحقيق المصالح العامة .

ثالثاً : أما بالنسبة للأدلة التي تنهي عن منازعة الأئمة والتزام الطاعة لهم فهي حق ولكنها خارجة عن مورد النزاع ، لأن مورد النزاع يتمثل في السعي إلى المشاركة في الحكم من خلال الأطر المشروعة لإنفاذ برنامج سياسي ، فهو إذن سعى مشروع تقره الشرعية القائمة ، ويسمح به الإطار السياسي المعتمد من الكافة ، والذي التزم الأئمة بمقتضاه أن يقوموا على رعاية المعارضة وتوفير الحماية لها كما يقومون على رعاية الأغلبية الحاكمة سواء بسواء ، هذه هي الصورة مورد النزاع ، ولولا ذلك لتحول إلى بغي ترده هذه الأدلة المشار إليها .

رابعاً : أما الأدلة التي تنهي عن تزكية النفس وما تتضمنه من النهي عن الدعاية الانتخابية التي درجت عليها الأحزاب السياسية ، فلا يخفي أن هذا النهي يستثني منه ما تدعو إليه الحاجة ، وقد قال يوسف عليه السلام لعزيز مصر : ﴿ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ ۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف:55] .

يقول الحافظ ابن كثير : (مدح نفسه ، ويجوز للرجل ذلك إذا جهل أمره للحاجة ، وذكر أنه (حفيظ) أي خازن أمين (عليم) ذو علم وبصيرة بما يتولاه وقال شيبة بن نعامة : حفيظ لما استودعتني عليم بسني الجدب رواه ابن أبي حاتم وسأل العمل لعلمه بقدرته عليه ولما فيه من

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي : ٧ .
(٢) المرجع السابق : ٧٤ .

المصالح للناس وإنما سأله أن يجعله على خزائن الأرض وهي الأهرام التي يجمع فيها الغلات لما يستقبلونه من السنين) [1] .

ويقول القرطبي : (ولدت الآية أيضا على أنه يجوز للإنسان أن يصف نفسه بما فيه من علم وفضل ، قال الماوردي : وليس هذا من الإطلاق على عموم الصفات ، ولكنه مخصوص فيما اقترن بوصله ، أو تعلق بظاهر من مكسب ، وممنوع منه فيما سواه ، لما فيه من تزكية ومراءاة ، ولو ميزة الفاضل عنه لكان أليق بفضله ، فإن يوسف دعته الضرورة إليه لما سبق من حاله ، ولما يرجو من الظفر بأهله) [2] .

ويقول الجصاص في أحكام القرآن : (فوصف نفسه بالعلم والحفظ ، وفي هذا دلالة على أنه جائز للإنسان أن يصف نفسه بالفضل عند من لا يعرفه ، وأنه ليس من المحظور من تزكية النفس في قوله تعالى ﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ﴾ [3] .

وقد سبق قول الآلوسي في روح المعاني : وفيه دليل على جواز مدح الإنسان نفسه بالحق إذا جهل أمره ، وجواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل وإجراء الشريعة وإن كان من يد الجائر أو الكافر ، وربما يجب عليه الطلب إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلا وكان متعينا لذلك ، وما في الصحيحين من حديث عبد الرحمن بن سمرة قال : قال رسول الله ﷺ :((يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها)) وأرد في غير ما ذكر . [4] .

وعلى هذا فإذا بقيت الدعاية الانتخابية في حدود القصد ، ولم تتجاوز ذلك إلى الكذب والتلبيس والتغرير بالعامة فهي مما تتسع لها قواعد السياسة الشرعية في هذه الحالة ، ويكون الأمر من جنس التعريف للحاجة .

ويبقى بعد ذلك واجب الدولة الإسلامية أن تضع دستورا ينظم هذا العمل ويبقيه في دائرة القصد ، وينأى به عن أن يجنح إلى الكذب والمزايدات المنكرة !

---

(١) تفسير ابن كثير : ٤٨٢/٢.
(٢) تفسير القرطبي : ٢١٧/٩
(٣) أحكام القرآن للجصاص : ٣٨٩/٤.
(٤) روح المعاني للألوسي : ٥/١٣.

أما بالنسبة لما يتضمنه التنافس الحزبي والدعاية الانتخابية من نقد أعمال الآخرين والتشهير بهم وتتبع عوراتهم وسقطاتهم وإشاعتها على الملأ تحت ستار النقد وحرية التعبير ونحوه فإن ذلك كله يجب أن يرد إلى الشرع ، وأن يعاد النظر فيه في ضوء الأصول والقواعد الشرعية المعتبرة .

إن المدخل الشرعي المعتبر لهذا العمل أمران : النصيحة والحسبة : والنصيحة لها آدابها وشرائطها ، والحسبة لها أحكامها المفصلة ودرجاتها المرعية ، وأولها أن يكون أمرك بالمعروف بالمعروف ، وأن لا يكون نهيك عن المنكر بالمنكر ، وجماعها الصدق ، والحكم بالظاهر ، وعدم التجسس أو تتبع العورات، فغذا تمت صياغة الأحكام الشرعية المتعلقة بالنصيحة والحسبة وتضمنتها وثيقة تكون دستورا للمنافسات الحزبية والدعايات الانتخابية فإننا نكون قد قطعنا شوطا كبيرا على طريق الطهارة السياسية ، وأتحنا للأمة منافسة شريفة تنقدح فيها الآراء ، وتتكشف فيها المواهب ، وتوسد فيها الأمور إلى أهلها ، بعيد عن الأهواء الحزبية والمهاترات الدعائية .

خامساً : أما القول بأن الاختلاف في الدولة الإسلامية لا يصلح أساسا للتحزب ، لأنه إن كان في الأصول والقواعد الكلية فهو منكر يجب التثريب على أهله ، وإن كان في الفروع الاجتهادية أو في مجالات الشورى فلا يصلح كذلك لأن الأصل في الأولى هو التغافر ، وفي الثانية هو بذل النصيحة والتزام الطاعة لما يقرره أولوا الأمر ، فهو قول مجمل يحتاج إلى تفصيل :

فالتخريب على أصول كلية بدعية لا يصلح أساس للعمل السياسي في الدولة الإسلامية ، لأن مثل هذا التحزب يفارق به أصحابه جماعة المسلمين ، ويسلكون به في عداد الفرق الضالة وأهل الأهواء ، والأصل في التعامل مع هؤلاء هو التثريب عليهم بالهجر ونحوه حتى يعودوا إلى الجادة ، وإلى مثل هؤلاء تنصرف النصوص التي تنهي عن التفرق في الدين ، وقد تمهد أن من أكد ما يجب على الإمام حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة ، فإن زاغ ذو شبهة عنه بين له الحجة وأوضح له الصواب ، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ، ليكون الدين محروسا من الخلل ، والأمة ممنوعة من الزلل [1] فلا سبيل إذا لإرخاء العنان لأهل الأهواء ليكونوا أمراء الأمة وأهل الحل والعقد فيها ، اللهم إلا ما كان من ضرورة تقدر بقدرها ، وهذا القدر محكم لا مجادلة فيه .

ولكن المنازعة في منع النوع الثاني والثالث [المسائل الاجتهادية ومجالات الشورى] أن يكون أساسا للعمل السياسي في الدولة الإسلامية لأن التغافر في هذه المسائل وعدم التثريب على المخالف فيها والتزام الطاعة لأولى الأمر في النهاية لا يمنع من أن بعض هذه الاجتهادات أولى من بعض ، وأن بعضها قد يحقق المصالح العامة وبعضها قد يفتح على الأمة أبوابا من المفاسد ينبغي السعي لإغلاقها

(١) راجع الأحكام السلطانية لأبي يعلي: ٢٧.



وإن كان أصحابها معذورون مأجورون ، فالتغافر أمر ، والسعي لإنفاذ الاجتهاد الصحيح من خلال الوسائل المشروعة أمر آخر .

وعلى هذا فلا بأس يكون تفاوت الاجتهادات في هذه المسائل نواه : للعمل السياسي والتعددية الحزبية في الدولة الإسلامية ، والبرنامج الذي يحوز ثقة الخبراء ، ويحصل أهله على تأييد الأغلبية تتاح له الفرصة ليوضع موضع التنفيذ وذلك ضمن منظومة متكاملة من الأوضاع والترتيبات سترد الإشارة إليها بالتفصيل في الفصل القادم بإذن الله . ولا يتنافى هذا مع واجب التزام الطاعة للأئمة ما دام هذا المنهج قد أقرته السلطة الشرعية القائمة ودعت الأمة إلى ممارسته .

سادساً : بالنسبة للأدلة التي توجب لزوم الجماعة وتحذر من مفارقتها وتتوعد الخارج عليها فقد عرف من استقراء النصوص أن الجماعة قد يراد بها أحد أمرين :

- **أحدهما** : الاجتماع على الكتاب والسنة على رسم منهاج النبوة ، وهي بهذا المعنى تقابل الفرق الضالة وأهل الأهواء ، ويسمى المفارق لها مبتدعا ضالا ، وإن كان خاضعا لإمام المسلمين وملتزما بطاعته .

وقد سبق أن ذكرنا أنه لا يحل الخروج على الجماعة في هذا الإطار ، وأن التحزب على أصول كلية بدعية لا يصلح أساسا للعمل السياسي في الدولة الإسلامية لأن هذا التحزب تتولد عنه الفرق الضالة المتوعدة بالنار على لسان رسول الله ﷺ والتي نصت السنة بالتثريب على أهله بالهجر ونحوه حتى يفيئوا إلى الحق ، ولم يرتبط هذا التفرق في ضمير الأمة وتاريخها إلا بالبغي والإفساد في الأرض.

ويتحقق لزوم الجماعة في هذا الإطار بالإقرار المجمل بالإسلام وعدم الانتماء إلى فرقة م الفرقة الضالة .

- **الثاني** : الاجتماع على الإمام والتزام الطاعة له في غير معصية :

فإذا كان الإمام هو الذي اتاح للأمة فرصة العمل الحزبي ، وقدر أن المصلحة في ذلك فلا يعد هذا العمل منابذة له ولا خروجا عن طاعته ، ولهذا قلنا أن نقطة البداية في هذا العمل أن يتضمنه دستور الدولة الإسلامية وأن ينص على مشروعية ممارسته حتى تنتفي عنه شبهة المنازعة للسلطان .

وتفصيل القول في ذلك محله الفصل القادم من هذه الدراسة بإذن الله .

سابعاً : أما القول بأن التعددية تقتضي تبادل السلطة وهو خلاف المعهود في فقه الإمامة العظمى فيمكن أن يناقش بما يلي :

أولاً : أن الإمامة عقد من العقود تعقدها الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد مع من يتولى أمرها من الأئمة ، وإذا كانت الإمامة عقدا فإنه يجوز تقييدها بما تقيد به سائر العقود من الشروط والقيود شريطة أن تكون في دائرة الشرعية فلا تحل حراما ، ولا تحرم حلالا ، ولا تأمر بمنكر ولا تنهي عن معروف .

فإذا دعت الضرورة أو المصلحة الراجحة إلى تقييد هذا العقد بزمن معين ثم يعود الأمر بعد ذلك إلى الأمة – صاحبة الحق الأصلي – لتقرر في ضوء ما خبرته في أئمتها من صلاح أو فساد ، أن تجدد اختيارهم أو تعدل عنهم إلى غيرهم فإن قواعد السياسة الشرعية لا تأبى ذلك ، وربما كان في ذلك دافع للولاة والأئمة أن يستقيموا على الجادة ، وأن يحترموا إرادة شعوبهم العادلة ومطالبهم المشروعة، حتى يتجدد اختيارهم من جديد .

ومبدأ تعليق الولايات بالشروط من المبادئ المعروفة في الفقه الإسلامي ، ولقد عنون الشوكاني في نيل الأوطار فقال : (باب تعليق الولاية بالشرط) وساق تحت هذا العنوان ما رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه قال : ((أمر رسول الله ﷺ في غزوة مؤتة زيد بن حارثة وقال إن قتل زيد فجعفر ، وإن قتل جعفر فعبد الله بن رواحة)) [1] .

وفي وقعة الجسر المشهورة مع الفرس كان الأمير أبا عبيد بن مسعود الثقفي ، وقد أوصى بالإمارة على الجيش لثمانية من بعده على الترتيب إن قتل ، فقتل هو وسبعة من الأمراء من ثقيف من بعده حتى انتهت الإمارة إلى الثامن وهو المثنى بن حارثه [2] .

وروي أن عمر رضي الله عنه لما أنفذ بالجيش إلى نهاوند قال :(قد أمرت حذيفة بن اليمان حتى ينتهي إلى النعمان بن مقرن وقد كتبت إلى النعمان : إن حدث بك حدث فعلى الناس حذيفة ، وإن حدث بحذيفة حدث فعلى الناس نعيم بن مقرن) [3] .

ومما يذكره الباحثون في جواز تحديد نطاق عقد التولية زمانا أو مكانا – بالإضافة إلى الأصل العام وهو جواز تعليق الولايات بالشروط – ما يلي :

ما روي في مسند أحمد عن أبي وائل قال : قلت لعبد الرحمن بن عوف : كيف بايعتم عثمان وتركتم عليا ؟ قال وما ذنبي ؟ قد بدأت بعلي فقلت أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر؟ فقال فيما استطعت ، ثم عرضت ذلك على عثمان فقال : نعم) .

---

(١) نيل الأوطار : ٢٧٦/٨ .

(٢) البداية والنهاية : ٣٨/٧ .

(٣) الأحكام السلطانية لأبي يعلى : ٢٦ .

فدل ذلك على مشروعية إضافة قيد جديد على صيغة البيعة يتعلق بمنهج الحكم وسياسة شئون المسلمين .

ما جاء في غزوة بدر من استشارة النبي ﷺ الأنصار واستطلاع رأيهم لأن بيعتهم معه كانت على أن ينصروه في ديارهم ، فلما تعلق الأمر بنصره خارج حدود المدينة أراد النبي ﷺ أن يستوثق في ذلك وأن يجدد به التزاما آخر ، ونص القصة كما جاءت في زاد المعاد : (ولما بلغ رسول الله ﷺ خروج قريش استشار أصحابه فتكلم المهاجرون فأحسنوا ، ثم استشارهم ، ثانيا ، فتكلموا أيضا فأحسنوا ، ثم استشارهم ثالثا ، ففهمت الأنصار أنه يعنيهم ، فبادر سعد بن معاذ فقال : يا رسول الله كأنك تعرض بنا . وكان إنما يعينهم لأنهم بايعوه على أن يمنعوه من الأحمر والأسود في ديارهم ، فلما عزم على الخروج استشارهم ليعلم ما عندهم ، فقال له سعد : لعلك تخشى أن يكون الأنصار ترى حقا عليها أن لا ينصروك إلى في ديارها ، وإني أقول عن الأنصال وأجيب عنهم فاظعن حيث شئت ، وما أخذت منا كان أحب إلينا مما تركت ، وما أمرت فيه من أمر فأمرنا تبع لأمرك ، فوا الله لئن سرت حتى تبلغ بنا البرك من غمدان لنسيرن معك ، والله لئن استعرضت بنا البحر خضناه معك)[1] .

وقد أشار الماوردي في الأحكام السلطانية إلى جواز تعليق تولية الخليفة بالشروط ، في معرض حديثه عن العهد بالولاية واستشهد بعمل النبي ﷺ في تولية القواد في غزوة مؤتة ، وعلل ذلك بأن الولايات من المصالح العامة ، التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة ، وقد عمل بذلك في الدولتين فلم ينكر عليه أحد من علماء العصر[2] وقد أشار إلى ذلك أبو يعلى في الأحكام السلطانية كذلك[3] .

فإن قيل إن كل هذه السوابق والآثار في ولايات جزئية داخل إطار الولايات العامة وهذه لم ينازع في جواز تقييدها أحد ، ولكن محل النزاع في مدى شرعية تقييد الولاية العظمى بالشروط ؟ قلنا : لا يوجد فارق معتبر بين الولايتين فكلاهما عقد من العقود لم يتغير إلا أطرافه ، فالإمامة العظمى بين الرعية وبين الإمام ،وهذه الولايات الخاصة بين الإمام وبين عماله ، ولكن حقيقة التعاقد قائمة في الحالتين فتنصرف مشروعية التقييد إلى كليها .

وعلى هذا فإذا تم النص في عقد التولية على تقييده بمدة زمنية معينة فلا حرج في ذلك ويصبح هذا التقييد ملزما للكافة ، ولا يعتبر السعي لتولي مقاليد السلطة بعد انتهاء المدة الدستورية شقا

---

(١) زاد المعاد : ٨٦/٢ ط . المصرية .

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي : ١١-١٣ .

(٣) الأحكام السلطانية لأبي يعلى : ٢٦/٢٧ .

لعصا المسلمين ، ولا خروجا على جماعتهم ولا منازعة لأئمتهم ، وإنما يكون من جنس السعي لإقامة الإمامة في حالة خلو الزمان من الإمام وشغوره من السلطان .

يقول صفي الرحمن المباركفوري في كتابه الأحزاب السياسية ﷺ ولقائل أن يقول إذا اتفقت الأمة والشورى على دستور يقضي بنهاية الحكم بمجرد انتهاء فترة محددة يكون مشرفا مؤقتا أمسك بزمام الحكم ليسلمه إلى من يتفق عليه الناس ، فمثله كمثل ثابت بن الأرقم العجلاني الذي أخذ الراية في غزوة مؤته بعد إستشهاد آخر القواد الثلاثة الذين كان قد سماهم رسول الله ﷺ ، زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب عبد الله بن رواحه – فقال لهم : يا معشر المسلمين اصطلحوا على رجل منكم . قالوا : أنت ، قال ما أنا بفاعل . فاصطلح الناس على خالد بن الوليد . فلما اصطلحوا عليه أعطاه الراية وقاتل الصحابة كلهم تحت إمارته وقيادته ، فمن خاض معركة الانتخاب ليستلم زمام الحكم بعد نهاية تلك الفترة فليس هو منازعا للحكم ، ولا مفرقا لأمر الأمة بعد اجتماعها على أحد ولا أخذا للبيعة بعد انعقاد الحكومة ، بل هو إنما يستعد لأخذ زمام الأمة في حال خلوها عن الأمير .

ويجوز في تلك الحالة أن يتعدد المرشحون الذين يقومون أو يقامون لتتفق الأمة على واحد منهم ، كما وقع عند عقد خلافة الصديق وخلافة عثمان بن عفان رضي الله عنهما ، فإذا انعقدت الحكومة بأغلبية أصوات الأمة ، واستلم الرجل المنتخب زمام الحكم فحينئذ لا يجوز لأحد أن يقوم لينازعه طوال فترة حكمه التي اتفق عليها الأمة والشورى تحت الدستور .

أقول : لو قال هذا قائل لكان له وجه وجيه ، لكن الذي يختلج في القلب أنا لا نعلم في النصوص أي إشارة إلى وضع مثل هذا الدستور ، وأن المفاسد التي أشارت إليها النصوص – في حال قيام إقامة أحد الطالبين للحكومة مع وجود أمير آخر – لابد وأن يقع منها الكثير في مثل هذه الظروف أيضا [(١)] .

ثامنا: أما الاحتجاج بانعدام السوابق التاريخية لهذا العمل فقد سبق أن أسرنا إلى ضرورة التفريق بين الثوابت والمتغيرات في هذا الباب، وبينا أن ما كان من الثوابت في هذا الباب : كسيادة الشريعة ،وسلطة الأمة ، والشورى ، والحسبة ، ونحوه فإنه من الأصول الثابتة التي لا يحل التفريط فيها طرفة عين ، أما الأساليب العملية التي توضع بها هذه القيم موضع التنفيذ فهذا الذي تركته الشريعة عفوا للناس يتولون ترتيبه بما يلبي حاجاتهم ويحقق مصالحهم في إطار سيادة الشريعة واستلهام مقاصدها العامة وقواعدها الكلية .

---

(١) الأحزاب السياسية للمباركفوري : ٦١ .

ولهذا فإن الأصول في هذه الوسائل أنه من مسائل السياسة الشرعية التي تقرر شرعيتها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد ، وتتغير فيها الفتوى بتغيير الزمان والمكان والأحوال، ولا يعتبر ترك أهل عصر لها حجة على بطلانها، ولا إتيان أهل عصر آخر بها حجة على وجوبها.

وإنما العبرة فيها بتحقيقها لمصلحة الأمة في الزمان والمكان الذي تطبق فيه وعدم اصطدامها مع أصل من أصول الشريعة أو دليل معتبر فيها. فاستقر القول إذن بأن الأصل فيها هو الجواز حتى يأتي ما يدل على المنع وليس العكس، وعلى مدعي المنع أن يقيم الدليل الصحيح السالم من المعارض.

تاسعا: أما القول بأن التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية ستفضي إلى الهرج والتقاتل لا محالة نظرا لامتزاج المواقف السياسية بالدين، وما ينشأ عن ذلك من غيرة دينية تدفع صاحب الرأي إلى الاستماتة في الدفاع عن رأيه والتثريب على من خالفه ولو بالمقاتلة بخلاف التعددية في ظل العلمانية الذي تفتقد هذا البعد الديني فهو موضع نظر، ويمكن أن يناقش بأن التعددية موضع البحث هي التي تدور في فلك الالتزام بسيادة الشريعة والإقرار المجمل بالأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، ولا يكون الاختلاف بين فصائلها إلا في موارد الاجتهاد ومجالات الشورى، والأصل في هذا الإطار الذي يحكم نظرة كل فريق إلى الآخر في هذه الدائرة هو المقولة المأثورة عن الأئمة (ما نحن عليه صواب يحتمل الخطأ، وما عليه غيرنا خطأ يحتمل الصواب) وأن هذه المسائل لا علاقة لها بكفر ولا بإيمان، ولا يقدح بها في دين المخالف أو عدالته، ولا يثرب عليه فيها بهجر ونحوه، وأن كل طرف فيها لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يكون مجتهدا مصيبا فهو مأجور مرتين، أو مجتهدا مخطئا فهو مأجور مرة واحدة، فكلا الفريقين في دائرة الرحمة، وأجر الاجتهاد ثابت لكليهما، وإن كان المصيب يستأثر بأجر الإصابة.

ولا شك أن وضوح هذه المعاني وإقرار كافة الأطراف بها وتضمينها دستور العمل الحزبي والتذكير الدائم بها يخفف من غلواء هذا الأمر ويمهد السبيل لتعايش أصحاب الاجتهادات المختلفة وتنافسهم في تقديم ارشد الاجتهادات التي تحقق مقاصد الشريعة وتلبي حاجات الأمة والدفاع عنها بالحجج والبينات, والسعي في انفاذها في الواقع من خلال الأطر المشروعة المتاحة, فمن حظي بتأييد الأمة

تبوأ موقع المسئولية وبقى الآخرون في موضع الرقابة يسددون اجتهاداتهم ويطورون أساليبهم ويستفيدون من المتغيرات حولهم وقد يحظون بثقة الأمة في طور لاحق وهكذا.

والخلاصة أن التهارج والاقتتال ليس نتيجة حتمية للتعدي, وإنما يعتمد الأمر على مدى وضوح التوصيف الشرعي للمسائل المختلف فيها والقواعد الضابطة للتعامل مع المخالف, كما تعتمد على مدى الحزم في الدستور الذي يحكم هذا التنافس والدقة في تنفيذه بما يكفل ممارسة حزبية نظيفة تكون نموذجا يحتذي به في عالم النظم السياسية.

عاشرا: أما الاحتجاج بفشل التجارب الحزبية المعاصرة في بلاد المسلمين فهو احتجاج غريب, فإن كل هذه الأحزاب علمانية التوجه لا نعلم واحد منها قام على تحكيم الشريعة وإقامة الدين واستعادة الهوية الإسلامية, والسعي لإقامة الدولة الإسلامية المنشودة, فكيف يحتج بجرائم مثل هذه الأحزاب على فشل التجربة الحزبية في محيط الدولة الإسلامية؟!

وإذا صلح الاحتجاج في هذا المقام بنتائج الحزبية العلمانية فلماذا نحتج بفشلها في بلاد المسلمين ولا نحتج بنجاحها في بلاد الكافرين أو بالأقل يتعارض الدليلان فيتساقطان, وينقلب هذا الدليل على نفسه بالبطلان؟!

والحق أن هذا الدليل خارج عن محل النزاع لأن موضع النزاع هو التعددية التي تنطلق من الأصول والقواعد الإسلامية والتي تعمل في إطار سيادة الشريعة وتسعى إلى إقامة المشروع الحضاري الإسلامي ووضعه موضع التنفيذ, والتعددية بهذا الإطار لم تطبق بعد وإنما هي أمل مرتقب يراود التيار الإسلامي إن قدر له أن يقيم الدولة الإسلامية المنشودة, فكيف نحتج عليها بتجارب علمانية ما قام التيار الإسلامي إلا لتغيير وجهتها الحضارية, وتحويل اتجاهها كله من العلمانية إلى الإسلام؟!

إن هذه التعددية المنشودة موضع النزاع لم تجرب بعد. لا في ماضي الدولة الإسلامية إذ لا يصح أن يقال أن الفرق الإسلامية القديمة هي ذلك النموذج المنشود للتعددية السياسية لأن هذه الفرق مشجوبة منكرة فارق بها أصحابها جماعة المسلمين, واتبعوا بها سبيلا غير سبيل المؤمنين, وقد صحت النصوص في توعدهم بالنار وفي التثريب عليهم بالهجر والمجافاة حتى يفيئوا إلى أمر الله.

ولم تجرب في حاضر الدولة الإسلامية لغياب النموذج المنشود الدولة الإسلامية ابتداء منذ أن أعلنت العلمانية في بلاد المسلمين, وفصلت الدولة عن الدين, ونقلت مصدرية الأحكام من الشريعة إلى القانون, وأهدرت سيادة الشريعة, وتحاكم الناس في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما أنزل الله, ولأن كافة الأحزاب المعاصرة تنطلق من مشروع علماني وتدور في فلك علماني وتستهدف غايات علمانية, ولا نعرف منها حزبا تبنى المشروع الإسلامي وتمتع بالشرعية في واقعنا المعاصر, اللهم إلا ما وقع مؤخرا في الجزائر, والذي نرجو أن تتابع نظائره في بقية البلاد الإسلامية بإذن الله,

من أجل هذا نؤكد القول بأن التعددية المنشودة لا تزال في رحم الغيب, ولم تتجاوز دائرة التنظير والجدل الفقهي, ولم تتح لها آية فرصة لمارسة عملية فمن الظلم لها بل ومن الظلم للحقيقة وللتاريخ أن نحاكمها إلى تجارب قديمة مشجوبة, أو إلى تجارب معاصره علمانية, وإنما يقال: أحكموا أموركم النظرية ودعوا الواقع العملي المرتقب يشهد بصحة هذا التوجه أو يشهد ببطلانه.

أما تعدد التجمعات الإسلامية وما يقع بين بعضها من تهارج فلا يحتج به كذلك, لأنها لم تنطلق في تعددها من هذا المنطلق, بل كان الأصل في نظرة كل منها إلى الآخر أنه وحده الذي يستأثر بالشرعية, وأنه وحده الذي هدي إلى الصراط المستقيم, وهذه هو الخلل الذي يراد علاجه فيما يراد من خلال هذه التعددية التي تقوم على احترام الرأي الآخر والاعتراف له بشرعية الوجود وشرعية السعي للمشاركة في السلطة.

والخلاصة أن أدلة هذا الاتجاه لا تخلوا جميعا من مقال, وبوسع المشروع الحضاري الإسلامي أن يقدم نموذجا لمارسة حزبية يتلافى بها كثيرا من المثالب التي وجهت لظاهر تعدد الأحزاب, لأن النموذج الغربي الذي ارتبطت به أو بتطبيقه في بلاد المسلمين ليس بملزوم بطبيعة الحال, ويبقى الأمر بعد ذلك رهنا بما يسفر عنه تطبيقه في واقع إسلامي من آثار, ويومها نستطيع أن نقوم هذه الظاهرة تقويما صحيحا في ضوء الموازنة بين المصالح المستجلبة والمفاسد المستدفعة حيث تكون العبرة لما غلب

أما على المستوى الأكاديمي أو النظري فيستطيع الباحث في هذا المجال أن يطور ويجدد, وأن يرسم صورة تقترب من المثال يحقق بها أغلب مزايا هذا النظام ويتجنب بها عيوبه, ولكن العبرة الحقيقية بمدى قابلية هذا المثال للتطبيق ومدى اقتراب النموذج العملي المعاش من المثال النظري القابع في الخيال.

المطلب الثاني

اتجاه القائلين بإباحة التعددية في إطار الأصول الشرعية

ويغلب هذا الاتجاه على الباحثين المعاصرين وربما كان لواقع الاستبداد الذي تعيشه بلاد المسلمين, وفتنة الحرية التي تزهو بها المجتمعات الغربية دوره في بلورة هذا الاتجاه, وقد يقول بعض الناس: إنها الهزيمة النفسية أمام معطيات الحضارة الغربية, وقد يقول آخرون: إنه التجديد في الوسائل والأساليب لاستيعاب متغيرات العصر ولا علاقة له بهزيمة أو انتصار... و أيا كان الأمر فقد أصبح هذا الاتجاه حقيقة واقعة, وتكاد أغلب الكتابات الحديثة في النظام السياسي في الإسلام تنحو هذا المنحى, وتتلمس له التخريجات الشرعية التي تدخله في منظومة المفاهيم السياسية الإسلامية.

ولنبدأ بالحديث عن المرتكزات التي اعتمد عليها هذا الاتجاه وانطلق منها إلى مشروعية القول بالتعددية السياسية في إطار المذهبية الإسلامية.

مرتكزات القول بمشروعية التعددية السياسية في إطار المذهبية الإسلامية:

انطلق القائلون بمشروعية التعددية السياسية في إطار المذهبية الإسلامية من عدد من المرتكزات نوجز بيانها فيما يلي:

أولا: السياسة الشرعية:

والسياسة الشرعية هي تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار بما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية, وإن لم إلى يسبق القول به الأئمة المجتهدون, فهي متابعة السلف الصالح في مراعاة المصالح ومسايرة الحوادث وفقا لقاعدة[سلفية المنهج وعصرية المواجهة] ما دام الأمر لم يخرج عن قوانين الشريعة الكلية ولم يصطدم بأصل كلي أو جزئي.

والمراد شئون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتها من نظم سواء كانت دستورية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية, وسواء أكانت من شئونها الداخلية أم من علاقاتها الخارجية, فتدبير هذه الشئون والنظر في أساسها ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية[1].

فهي كما عرفها ابن عقيل فيما نقله عنه ابن القيم: «السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي, فإن أردت بقولك[إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط, وتغليط للصحابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن. ولم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف, فإنه كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة, وتحريق علي رضي الله عنه الزنادقة في الأخاديد فقال:

لما رأيت الأمر منكراً   أججت ناري ودعوت قنبرا

ونفى عمر بن الخطاب رضي الله عنه لنصر بن حجاج»[2].

وفي كتاب معين الحكام نقلا عن الإمام القرافي (واعلم أن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفا للشرع, بل تشهد له القواعد الشرعية من وجوه:

أحدها: أن الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول, ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية, لقوله ﷺ: ((لا ضرر ولا ضرار)) وترك هذه القوانين يؤدي إلى الضرر.. ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفي الحرج.

وثانيها: أن المصلحة المرسلة قال بها جمع من العلماء وهي المصلحة التي لم يشه الشارع باعتبارها ولا بإلغائها. ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أموراً لمطلق المصلحة لا لتقدم شاخد بالاعتبار, نحو كتابة المصحف وولاية العهد من أبي بكر لعمر,

(١) راجع السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف: ١٧.
(٢) الطرق الحكيمة لابن القيم: ١٣.



وتدوين الدواوين, وعمل السكة, واتخاذ السجن, وغير ذلك من كثير لم يتقدم فيه أمر أو نظير, وإنما فعل لمطلق المصلحة) [(١)].

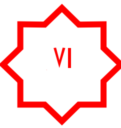
ويقول ابن القيم في الطرق الحكمية: « وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام, وهو مقام ضنك ومعترك صعب فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرؤا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها, وسدوا على نفوسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له, وعطلوها, مع علمهم وعلم غيرهم قطعا: أنها حق مطابق للواقع ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول, وإن نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر, فلما رأى ولاة الأمور ذلك, وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شرا طويلا, وفسادا عريضا, فتفاقم الأمر, وتعذر استدراكه, وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك, واستنقاذها من تلك المهالك.

وأفرطت طائفة أخرى, قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله, وكلا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه, فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط, وهو العدل الذي قامت به الأرض و السماوات. فإن ظهرت أمارات العدل, وأسفر وجهه بأي طريق كان: فثم شرع الله ودينه. والله سبحانه أعلم وأحكم, وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء, ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلاله وأبين أمارة: فلا يجعله منها, ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها, بل قد بين سبحانه وتعالى بما شرعه من الطرق: أن مقصودة إقامة العدل بين عباده, وقيام الناس بالقسط: فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين, ليست مخالفة له.

فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع, بل هي موافقة لما جاء به, بل هي جزء من أجزائه, ونحن نسميها سياسية تبعا لمصطلحكم. وإنما هي عدل الله ورسوله, ظهر بهذه الأمارات والعلامات [(١)].

---

(١) راجع السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ١٧-١٨.



وعلى هذا فإن تدبير شئون الحكم وعقد السلطات العامة في الدولة وتنظيم العلاقة بينها وتمكين الأمة من ممارسة حقها في السلطة وتدبير أنظمة الشورى والحسبة ونحوه كل ذلك من مسائل السياسة الشرعية التي لا يشترط فيها أن تكون على مثال سابق, بل الذي يشترط هو ألا تخرج عن قوانين الشريعة الكلية وحدودها العامة, وأن تتحقق بها المصلحة ويرفع بها الحرج.

فإذا كان الواقع أنه قد رق دين الحكام, وضعف الوازع الداخلي الذي يحملهم على الإنصاف وإقامة العدل وحماية الحقوق والسهر على كفالة المصالح, ومست الحاجة إلى رقابة شعبية منظمة تأطر هؤلاء الحكام على الحق أطرا, وتردهم إلى الجادة إذا شردوا, وتتبنى مطالب الأمة وتضع البرامج السياسية القادرة على استصلاح الأحوال والنهوض بالبلاد والعباد وتدفع بها إلى التنفيذ من خلال إطار سلمي مشروع يتفق عليه الكافة. فإن هذا مما يندرج في باب السياسة الشرعية, ويكون الواجب في هذه الحالة هو إحكام صياغة هذا النظام حتى لا يهدم أصلا قطعيا في الشريعة, أو يعارض حكما من أحكامها الثابتة.

ثانيا: الأصل في العقود والمعاملات الإباحة حتى يأتي ما يدل على التحريم: وهذا هو أحد الرأيين في هذه المسألة, وهو الذي انتصر له عدد كبير من أهل العلم منهم شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى[٢] وغيره, وهو الأليق بمقاصد الشرع والاقوم بمصالح المكلفين, و إذا كان ذلك كذلك وكان ترتيب الأساليب الأزمة لوضع المبادئ الإسلامية في باب سياسة الدولة موضع التنفيذ من باب العاديات والعقود كان الأصل فيه هو الحل حتى يأتي ما يدل على التحريم. فإذا استخلصنا صياغة لتعددية حزبية تحقق المصلحة وتفي بالحاجة, وتصون الأمة من جور الحكام المستبدين, وتحفظ له حقوقها في الرقابة والحسبة, ولم تصطدم هذه الصياغة بمحكم في الشريعة سواء أكان نصا جزئيا أو قاعدة كلية فإن الأصل فيه هو الحل, وعلى مدعي المنع إقامة الدليل!!

وليس لأحد أن يحتج علينا بتجاوزات في الممارسات الحزبية المعاصرة التي تنتهجها الأحزاب العلمانية لأننا نتحدث عن صياغة إسلامية لهذه التعددية تبحث عن الإيجابيات فتنميها وعن المثالب فتقصيها, وتؤكد على الثوابت فلا مساس بها, وتختار في موارد الاجتهاد ما يحقق الرشد في

---

(١) الطرق الحكمية: ١٣-١٤.
(١) راجع مجموعة فتاوى ابن تيمية: ١٢٦/٢٩-١٨٠.



الممارسة, ويقطع الذريعة إلى التجاوزات المشجوبة, فالحديث هنا عن القيمة في ذاتها, وليس عن أسلوب بعينه من أساليب ممارستها طبق هنا أو طبق هناك.

ولمن يحتج بأن هذه القاعدة اجتهادية, وأن هذا الرأي قد نازع فيه عدد من أهل العلم يقال له وكذلك الرأي الآخر قد نازع فيه بدوره من نازع من أهل العلم, واجتهاد كاجتهاد, وليس المقام مقام الانتصار لهذا الرأي أو ذاك, ولكن يكفينا أنه أحد الرأيين في مسألة اجتهادية وأنه اجتهاد معتبر نصره عدد كبير من أهل العلم, ونحن لا نزعم الإجماع, بل أن معظم مسائل هذا الباب لا مدخل فيها للإجماع ولا لغيره من الأدلة القاطعة.

ثالثا: ما لا يتم الواجب به فهو واجب:

فقد قرر في الأصول أن الأمر بالشيء أمر بما يتوقف تحقق هذا الشيء عليه, وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب, فإذا استصحبنا هذه القاعدة لتطبيقها في مجال السياسة والحكم, لوجدنا أن الشريعة تأمرنا بجملة من المبادئ الكلية يتوقف وجودها أو حسن القيام بها في واقعنا المعاصر على التعددية السياسية ذلك على النحو التالي:

أ- الشورى: فقد سبق أن الشورى من عزائم الأحكام وقواعد الشريعة الكلية, والسبيل الأصلي لتحقيقها أو حسن تطبيقها في باب السياسة والحكم في واقعنا المعاصر هو التعددية السياسية.

فمجال عمل الشورى في باب السياسة والحكم يتمثل في عملية انتقال السلطة والرقابة عليها, وفي كلا الأمرين تلعب التعددية السياسية دورا هاما في حسن القيام بهذه الأمور على وجهها المنشود.

أما عملية انتقال السلطة فالأصل أن السلطة حق للأمة, وأنها هي التي تتولى عن طريق أهل الحل والعقد منها اختيار حكامها, وإذا كان الأصل في المذهبية الإسلامية هو الاتفاق على الأصول والقواعد الكلية فإن الاختلاف في الفروع واقع لا محالة, فإن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار, ومجالا للظنون, ولو شاء الله أن يكون الكتاب والسنة على نحو لا يحتمل في الفهم إلا وجها واحدا ما أعزه ذلك.

وترجمة ذلك عمليا أن تتفاوت الأطروحات السياسية وبرامج التغيير المقترحة للنهوض بالأمة وكفالة مصالحها العامة حاضرا ومستقبلا, وإدارة شئون الحكم لم تعد موهبة فردية تعتمد على كفاية شخصية لحاكم فذ, وإنما أصبحت علما متشعب الجوانب لكل جانب خبراؤه ومتخصصوه, ومع تباين هذه الأطروحات يأتي دور الأحزاب السياسية كأوعية سياسية فاعلة نشطة تتولى جمع هذه الأفكار المبثوثة وصياغتها في برامج سياسية متكاملة, وطرحها على الأمة لتتولى المقارنة بين مدى فعالية هذه البرامج ومدى مصداقية القائمين عليها.

ومن تمنحه ثقتها وتبذل له تأييدها فقد تأهل لقيادة مسيرتها إلى حين, وتبقى بقية البرامج في الظل ترقب مسار العمل السياسي, وتتابع مستجداته وتحلل متغيراته, وتجدد برامجها في ضوئها.

فإذا عادت السلطة للأمة مرة أخرى وتقرر إعادة الاختيار من جديد فقد تبذل الأمة ثقتها وتمنح اختيارها لبرنامج آخر ووجوه جديدة, ويتم تبادل المواقع على هذا النحو السلمي الهادئ إن كان ثمة مبرر لهذا التغيير, فتتحقق الشورى في أعمق مظاهرها وتؤدي دورها في فعالية كاملة, ولا تصبح مجرد قيمة نظرية مفرغة من الدلالة والمضمون.

وإذا كانت الشورى لا تتحقق في أرشد تطبيقاتها وأكثرها فعالية في واقعنا المعاصر إلا من خلال التعددية السياسية فقد تزلل القول بشرعية هذه التعددية بل بوجوبها بناء على قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إذا الوسائل تأخذ حكم المقاصد حلا وحرمة.

وقد نوقش هذا الدليل بأن التعددية لم تتعين وسيلة لتطبيق الشورى, فما التعددية إلا صورة من هذه الصور, وهناك عشرات من الصور الأخرى يمكن أن تتحقق بها الشورى دون اللجوء إلى هذه التعددية, ولا أدل على ذلك من أن الأمة عبر تاريخها كانت تطبق الشورى بدرجات متفاوتة ولم تكن قضية التعددية قد طرحت على بساط الفكر السياسي بالكلية.

ويجاب على ذلك بأن احد لم يدع أن التعددية هي السبيل الأوحد لتحقيق واجب الشورى, ولكن الدعوى أنها أرشد النماذج العملية لتطبيق هذا الواجب أو من ارشد هذه النماذج في واقعنا المعاصر وأكثرها فاعلية حيث تتيح للأمة فرصة الاختيار بين جملة بدائل يقدم كل منها برامجه السياسية للإصلاح والنهوض بالأمة في إطار سيادة الشريعة ومن خلال أصولها العامة وقواعدها



الكلية, وقد ذكرنا أن المساحة المرنة التي لم تفصل فيها الشريعة بنصوص قاطعة أو تركتها عفوا يرد المر فيها إلى أهل الشورى متسعة جدا في هذا الباب, ويستطيع العقل السياسي المبدع أن ينطلق من أصول الشريعة ويقدم برامج ثابتة تتجاوز بالأمة مسحة التخلف التي فرضت عليها قهرا بتدبير الخصوم.

فإذا أطلقت التعددية المأطرة بسيادة الشريعة الإسلامية وفتح الباب أمام أهل الخبرة والتخصص ليقدموا برامج الحكم المقترحة كان الاختيار حقيقيا لأنه سيكون بعد المقابلة بين عدة بدائل, وكانت الشورى فعالة لأن أهلها سينظرون ويقارنون ثم يعقدون الراية لمن يستحقها ويوسدون الأمور إلى أهلها.

فلم تكن الدعوى أن التعددية هي الصورة الوحيدة لتحقيق الشورى حتى يثور الاعتراض وإنما كانت الدعوى أن التعددية هي أرشد أو من ارشد تطبيقات مبدأ الشورى في عملية انتقال السلطة في واقعنا المعاصر.

ب- الرقابة على السلطة:

الرقابة على السلطة حق أصيل للأمة, وهو مبني على أنها صاحبة الحق في السلطة ابتداء, وقد فوضت أئمتها في القيام بتبعاتها في إطار [ما كان لله طاعة, وللمسلمين مصلحة] ويبقى لها حق بل عليها واجب الرقابة, فإن استقام أئمتها استقامت لهم, و إلا كانت عيارا عليهم, فإما أن تعدل بهم إلى الحق أو أن تعدل عنهم إلى غيرهم.

والأصل في هذا هو النصوص التي تقيد الطاعة بأن تكون في الطاعة, وتنتهي عن الطاعة في المعصية, نذكر منها:

قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ﴾ [النساء :٥٩].

فكررت الآية ذكر الطاعة مع الرسول ﷺ ولم تكرره مع أولى الأمر للدلالة على أن منهم من لا تجب طاعته, وأن الطاعة لهم ليس مطلقة, بل فيما كان لله طاعة وللمسلمين مصلحة.

وقوله ﷺ: ((لا طاعة لمخلوق غي معصية الخالق)) وقوله: ((لا طاعة لأحد في معصية الله, إنما الطاعة في المعروف))[1].

وقول: ((السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية, فإن امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة))[2]. ومقتضى هذه النصوص وجوب الرقابة اليقظة لضمان تصرفات الأئمة في هذا الإطار.

ولقد عقل خلفاء رسول الله ﷺ هذا المعنى وأعلنوه في بداية حكمهم على المسلمين فقال أبو بكر رضي الله عنه: إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني.... أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم.

كما تدل على هذا الواجب كذلك النصوص الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونخص بالذكر منها ما ورد في باب الاحتساب على الولاة منها قول النبي ﷺ: ((ما من نبي بعثة الله في أمة إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسننه ويقتدون بأمره, ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون مالا يفعلون ويفعلون ما لا يأمرون فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن, ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن, ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن, وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل))[3].

وقوله ﷺ: ((ستكون أمراء فتعرفون و تنكرون فمن عرف برئ, ومن أنكر سلم, ولكن من رضي وتابع. قالوا أفلا نقاتلهم قال لا ما صلوا))[4].

وقوله ﷺ: ((أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر))[5].

---

(١) صحيح جامع الصغير: ١٢٥٠/٢.
(٢) فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ١٢١/١٣-١٢٢.
(٣) صحيح مسلم كتاب الإيمان باب كون المر بالمعروف والنهي عن المنكر من الإيمان.
(٤) المرجع السابق: كتاب الإمارة.
(٥) صحيح الجامع الصغير حديث رقم: ١١٠٠.

وقوله ﷺ: ((لا كلا والله, لتأمرن بالمعروف, ولتنهون عن المنكر, ولتأخذن على يد الظالم, ولتأطرنه على الحق أطرا,ولتقصرنه على الحق قصرا, أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض, ثم ليلعنكم كما لعنهم)) [(١)].

ولا شك أن إقامة هذا الواجب على وجهه يقتضي قيام تكتلات شعبية تتولى هذه المهمة لاسيما وقد أثبتت وقائع التاريخ تسلط أصحاب السلطان واستطالتهم على الذين يأمرون بالقسط من الناس, فالمعارضة الفردية لا جدوى لها أمام جبروت الطغاة, وقد انتهت التجارب السياسية المعاصرة إلى أن الأحزاب أكثر فاعلية وأعمق أثر وأجدى في باب التغيير واستصلاح الأحوال من المعارضات الفردية المتناثرة لا سيما وأن المتأمل في أحاديث الحسبة, يجد صيغة الخطاب فيها تتوجه إلى المجموع لا إلى الآحاد.

رابعا: قاعدة الذرائع والنظر إلى المآلات:

اعتبار الذرائع أصل من الأصول المعتبرة في تقرير الأحكام. والذرائع ما تكون طريقا لمحلل أو لمحرم فيآخذ حكمه, فالطريق إلى الحرام حرام, والطريق إلى المباح مباح, وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فموارد الأحكام قسمان:

* مقاصد: وهي الأمور المكونة للمصالح والمفاسد في أنفسها, أي التي تعد في ذاتها مصالح أو مفاسد.

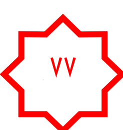
* ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها , وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحليل أو تحريم.

والأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال ولا غنى للفقيه من النظر في مآلات الأقوال والأعمال قبل إجراء الأحكام فقد يكون الشيء مشروعا ولكن يمنع باعتبار مآله, وقد يكون غير مشروع ويترخص فيه باعتبار مآله.

يقول الشاطبي رحمه الله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة, وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل, فقد يكون مشروعا لمصلحة فيه تستجلب, أو لمفسدة

---

(١) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه.



تدرأ, ولكن له مآلا على خلاف ما قصد فيه, وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه, أو مصلحة تندفع به, ولكن له مآلا على خلاف ذلك.

فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة في إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها, فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية, وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد, فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد, إلا إنه عذب المذاق, محمود الغب, جار على مقاصد الشريعة»[1].

فإذا استصحبنا هذه القاعدة في قضية التعددية السياسية فإنها تقودنا إلى القول بمشروعية هذه التعددية رغم ما قد يشوبها من بعض التجاوزات التي يمكن أن تغتفر اعتبارا لقاعدة اعتبار المآل وقاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد, وبيان ذلك ما يلي:

لقد تمهد من استقراء النصوص الشرعية أن الاستقرار السياسي في الدولة الإسلامية ومنع فتنة الخروج المسلح على الأئمة أحد مقاصد الشريعة في هذا الباب, حتى أنها أوجبت الصبر على أئمة الجور والتزام الطاعة لهم في غير معصية وإن جلدوا الأبشار وأخذوا الأموال مراعاة لهذا المقصود, نذكر من هذه النصوص:

قوله ﷺ: ((خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم, وتصلون عليهم ويصلون عليكم, وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم, وتلعنونهم ويلعنونكم, قال: قلنا يا رسول الله أفلا ننابذهم؟ قال: لا. ما أقاموا فيكم الصلاة, إلا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة))[2]: قوله ﷺ ((إنكم سترون بعدي أثره, أور تنكرونها, قالوا فما تأمرنا يا رسول الله؟ أدوا إليهم حقهم, وسلوا الله حقكم))[3].

---

(١) الموافقات للشاطبي: ١٩٤/٤-١٩٥.
(١) رواه مسلم.
(٢) فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ٥/١٣.

وقوله ﷺ: ((يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي, وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس, قال: قلت كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع)) [1].

وتمهد من استقراء أحداث التاريخ الإسلامي أن حالات الخروج على الأئمة التي منيت بها الأمة لم يحالفها التوفيق, بل فتحت على الأمة أبوابا من الشرور والفتن لا يعلم مداها إلا الله, ولقد أحصى أبو الحسن الأشعري نحوا من خمسة وعشرين خارجا من آل البيت لم يكتب لأحد منهم في خروجه نجاح.

قال ابن تيمية: ((وقل من خرج على إمام ذي سلطان إلا كان ما تولد على فعله من الشر أعظم مما تولد من الخير كالذين خرجوا على يزيد في المدينة, وكابن الأشعث الذي خرج على عبد الملك في العراق وكابن المهلب الذي خرج على أبيه بخراسان, وكالذين خرجوا على المنصور بالمدينة والبصرة..وغاية هؤلاء إما أن يغلبوا, وإما أن يغلبوا ثم يزول ملكهم فلا يكون لهم عاقبة)) [2].

كما تمهد من استقراء النصوص الشرعية والسنن الكونية أن تفاوت الاجتهادات وتباين الرؤى والتقديرات حقيقة واقعة لا سبيل إلى استئصالها من أمة من الأمم أو في مجتمع من المجتمعات, ولقد وقع هذا الخلاف بين الرعيل الأول في هذه الأمة وهم أطهر هذه الأمة قلوبا وأعمقها علما وأقلها تكلفا, فكيف بالنسبة لمن دونهم من سائر الناس ممن لو أنفق أحدهم ملئ أحد ذهبا ما بلغ مد احد من الصحابة ولا نصيفه؟!

ولم يقف هذا الخلاف عند حدود الرعيل الأول بل سري واستشري في معظم مسيرة التاريخ الإسلامي, وكان محوره فيما بعد طلب الحكم والتنافس على السلطة, ولله دماء أريقت, وأرواح أزهقت, وحرمات هتكت, ودول قامت ثم زالت!!

فإذا كان الخلاف حقيقة واقعة, والتعددية أمرا قائما في الواقع, سواء علينا شئنا أم أبينا, وأمكن للفكر الإسلامي أن يستنبط صيغة من صيغ التعامل مع هذه المعارضة تكفل استيعابها داخل إطار مشروع يتيح لها مشروعية التعبير ومشروعية العمل في الضوء بعيدا عن التواري داخل

---

(٣) متفق عليه.
(١) المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي: ٢٨٥-٢٨٦.

السراديب المظلمة, ويتيح لها فرصة المشاركة في الحكم إذا قدمت عطاء متميزا يحوز ثقة الأغلبية, فتوقي الأمة بذلك غوائل الخروج المسلح وحركات التمرد الهوجاء التي تبث القلاقل في دار الإسلام وقد تغرقها جميعا في بحر من الدماء!! أقول إذا أمكن التوصل على صيغة تتيح للمعارضة شرعية الوجود, وشرعية العمل, وشرعية المشاركة في الحكم على وجه من الوجوه, أليس هذا من جنس تحقيق ما مقصود الشارع في قطع الذريعة إلى الفتن, وإشاعة الاستقرار في دار الإسلام؟!

وإلى الذين ينظرون إلى المفسدة التي قد تصحب التعددية ألا يوازنون بينها وبين المفاسد التي تترتب على المعارضة السرية التي تولد وتنمو في السراديب ثم تتفجر فجأة في صورة انقلابات عسكرية وثورات شعبية, وما أمر الانقلابات العسكرية التي شقيت بلادنا وألقت بها في هوة الاستبداد والتسلط ببعيد!

ثم ألا يوازنون المفسدة المتوهمة أو حتى المحققة في التعددية السياسية بالمصالح التي تنجم عنها من إتاحة الفرصة للخبرات أن تثري العمل السياسي, وتعميق الوعي السياسي لدى العامة, وصيانة الحريات, ومنع التسلط, وإشاعة الاستقرار السياسي في أوساط الأمة؟!

ألسنا نرى في الواقع أن الدول التي تطبق هذا النظام هي أبعد الدول عن الثورات المسلحة والانقلابات العسكرية، بما أطلقوه من حرية المعارضة، وحرية التعبير، وحق المعارضة في المشاركة في الحكم إن حازت تأييد الأغلبية؟!

إن أحدًا لا ينكر أن للتعددية مثالبها، كما أن لحكم الفرد مثالبه كذلك، ولكن المفاسد التي تنجم عن حكم الفرد من القهر والتسلط ومصادرة الحريات، وما قد يترتب عن ذلك من الثورات والانقلابات، أضعاف المفاسد التي تترتب على التعددية، والتي يمكن - كما سبق - الاجتهاد في تقليلها وحصرها في أضيق نطاق.

فإذا علمنا أن مبنى الشريعة تحقيق أكمل المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين، وأنها قد تحتمل المفسدة المرجوحة من أجل تحقيق المصلحة الراجحة، علمنا أن القول بمشروعية التعددية هو الأليق بمقاصد الشرع، والأرجى تحقيقًا لمصالح الأمة وصيانة حقوقها وحرياتها العامة.

والخلاصة: أن التعددية ذريعة إلى منع الاستبداد من ناحية، وإلى منع الاضطرابات والثورات



المسلحة من ناحية أخرى، بما تشيعه من الاستقرار النسبي في الأوضاع السياسية، وبما تتيحه للمعارضة من المشاركة في السلطة لإنفاذ برامجها واختياراتها السياسية، والوسائل أو الذرائع تأخذ حكم المقاصد أو الغايات حلاً وحرمة، يقول القرافي: (الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة) [1].

خامسًا: صيانة الحقوق والحريات العامة:

للحقوق والحريات في شريعة الإسلام منزلة عالية، وصيانتها من آكد مهام الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، وإذا رأت الأمة الظالم ولم تضرب على يديه أوشك الله أن يعمها بعقاب من عنده، لقد رفع الإسلام هذه الحقوق إلى مستوى الحرمات: ((إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام؛ كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا)) ، وأحاطها بسياج منيع من الحدود والأحكام، وقد تقطعت الوثائق قديمها وحديثها أن تبلغ معشار ما قرره الإسلام في هذا المجال.

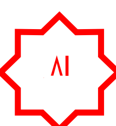
ولا يتأتى تحقيق مقصود الشارع في صيانة هذه الحريات إلا بإنشاء هذه التكتلات الشعبية التي تحمى الفرد من عسف السلطة وجور الحكام، وتحقق له السيادة على نفسه وعلى قراره في إطار سيادة الشريعة، ولا قبل للفرد الأعزل بالوقوف منفردًا أمام استبداد السلطة، ولا يتسنى له ممارسة حقه في النقد والحسبة إلا من خلال إطار سياسي يكتسب من خلاله قوة الاجتماع، وينظم هذه الآراء المبثوثة بين الأمة كأفراد لتجد طريقها إلى الرأي العام، ومن خلاله إلى مواقع المسئولين.

أما أن يكون حق التعبير أو النقد تفضلاً من الحاكم يمنحه متى شاء، ويمنعه متى شاء، ويقف الأفراد أمامه عزلاً بلا أدنى ضمانات، اللهم إلا الوازع الداخلي في ضمير الحاكم، فهذا الذي يعسر قبوله لاسيما في واقعنا المعاصر، وقد نضجت مفاهيم الحرية والحقوق الشخصية، وأصبحت أكثر إلحاحًا على أبناء هذا العصر، ولم تعد حاجتهم إليها بأقل من حاجتهم إلى الطعام والشراب!!

إذا تهيأ ذلك وعلم أن التعددية الحزبية هي الإطارات الفعالة التي تتيح للأفراد ممارسة حقوقهم وحرياتهم العامة، وتحول دون استبداد الحكام بالسلطة أو الاستطالة بها على حقوق المواطنين فصارت هي الوسيلة الممكنة عمليًا لصيانة هذه الحرمات، فقد استقر القول بمشروعيتها

---

(1) الفروق، للقرافي: ٢/ ٣٢.



وفقًا لقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقاعدة أن الذرائع تأخذ حكم المقاصد حلاً وحرمة.

ونحن لا نزعم أن التعددية هي الإطار الأوحد الذي لا يتصور غيره لصيانة هذه الحقوق والحرمات العامة، ولكنها من آكد هذه الأطر وأكثرها فعالية وأعمقها أثرًا، وهي اللغة التي يفهمها ولاة الأمر في هذا العصر، وتعارفت عليها الأنظمة السياسية في مختلف البلاد.

فإذا لم تصطدم بمحكم في الشريعة، ولم تتضمن مفسدة تربو على ما تحققه من مصلحة أصبح القول بمشروعيتها هو القول المتعين، وقد سبق أن تعرضنا للإيرادات التي ترد على هذا النظام، وذكرنا أن منها ما يمكن تحاشيه بالكلية، ومنها ما يمكن الاجتهاد في حصر مفسدته وتقليلها، وإن المصلحة في هذا الأمر أرجح، فلا وجه إذن للتخوف أو التردد.

سادسًا: السوابق التاريخية:

يستشهد بعض الذين يقولون بمشروعية التعددية السياسية بأن التاريخ الإسلامي شهد هذه التعددية في صورة الفرق الإسلامية؛ كالخوارج، والمعتزلة، والشيعة والمرجئة، ونحوهم، فهي تكتلات سياسية في الأصل، تحزبت حول اختيارات وبرامج سياسية، وإن كانت قد كست تحزبها السياسي لبوس الاختلاف العقدي والمواقف الدينية.

يقول الدكتور محمد رضا محرم في كتابه تحديث العقل السياسي الإسلامي تحت عنوان الفرقة الناجية: « بمقتل ذي النورين عثمان رضي الله عنه، وانتقال الخلافة إلى الإمام علي كرم الله وجهه، مع وجود امتناع متربص أو مخلص من كثيرين عن استخلافه، دخلت المعارضة ودخل الخلاف في الرأي في المجتمع الإسلامي مرحلة جديدة. في هذه المرحلة اكتسبت المعارضة الفكرية - بغض النظر عن صدق أو عدم صدق مقاصدها - وجودها المادي، وتجسدت في أشكال تنظيمية؛ بل وتكون لكل منها جهازها العسكري أو القمعي حسب الأحوال. فالذين خرجوا يطالبون بالثأر لعثمان رضي الله عنه، ويرفعون قميصه، وآل أمر الخلافة إليهم في الشخوص الأموية بعد صراع مرير مع أنصار الإمام علي كرم الله وجهه، كوَّنوا وتبنوا التيار السني المحافظ، أما الذين ناصروا عليًا كرم الله وجهه، فقد كون التيار الشيعي الثوري، بينما كون التيار الخارجي الذي رفض الفعل الأموي كلية، ورفضوا في ذات الوقت أساليب علي كرم الله وجهه التي بدت لهم أضعف مما يجب، وخرجوا على هؤلاء وأولئك، والصنف الرابع الذي اعتزل ذلك الصراع في صوره المادية، واهتم بدلاً



عنه بالقضايا الفكرية الجوهرية في الإسلام، قد كون التيار المعتزلي، أما ذلك الصنف الخامس الذي أرجأ الحكم على المتخاصمين جميعًا وترك أمر الحكم بشأنهم لله تبارك وتعالى، فقد كون تيار المرجئة.

واللافت للنظر أن هذه المواقف الخمسة المتميزة من قضية استمرار الخلافة بعد عثمان رضي الله عنه، وهي قضية سياسية تمامًا، قد تطورت فيما بعد لتأخذ صبغة تكاد تكون دينية بحتة. وقد ورثنا نحن المسلمون المعاصرون[1] من هذه التيارات طبعاتها الدينية فقط، وأدمنا التعامل معها، حتى إن الكثيرين منا لا يزالون يخدعون عن الجوهر السياسي لها بالمظهر الديني الذي بقي عنها »[2].

ولسنا هنا بصدد التحقيق التاريخي في هذه المسألة لبيان الباعث الأول في تكوين هذه الفرق: هل كان سياسيًا اكتسى لبوس العقيدة، أم كان عقديًا ثم تحول إلى برنامج سياسي بعد ذلك؟ لأن هذه التفرقة ليست ذات بال فيما يتعلق بموضوعنا، وإن كان الذي نعتقده أن هذه الفرق التي انشقت عن جماعة المسلمين قد تمحورت وتحزبت على أصول كلية بدعية ابتداء، ثم اكتست البعد السياسي فيما بعد، وتنافس معظمها على طلب الولاية، وتحول كثير منها إلى أحزاب سياسية، ولكن الذي يعنينا في هذا المقام أن ظاهرة الفرق ظاهرة مرضية في تاريخ الأمة بإجماع المسلمين، فارق بها أصحابها الجماعة، واتبعوا به سبيلاً غير سبيل المؤمنين، وقد صحت الأحاديث التي تتوعدهم بالنار، وتخرجهم من دائرة الجماعة، نذكر منها قوله صلى الله عليه وسلم: ((وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا الجماعة)).

وقد مضت السنة بالإنكار على أهل الأهواء بالهجر وغيره من العقوبات الشرعية دفعًا لضررهم عن الدين، وصيانة للسنة من أن تلتبس بشيء من هذه الأهواء، وزجرًا للمهجور وتأديبًا له، وحملاً للعامة على الرجوع عن مثل حاله، إلى غير ذلك من المقاصد الشرعية المعتبرة في هذا الباب.

وقد تواتر النقل عن السلف الصالح في هجر المبتدعة، وزجرهم، والتقرب إلى الله ببغضهم ومعاداتهم، ونصوا على ذلك في عقائدهم وغيرها، بما يجعل هذا الأمر معنى كليًا في الدين، وقاعدة من

---

(1) كذا بالأصل، والصواب: نحن المسلمين المعاصرين.

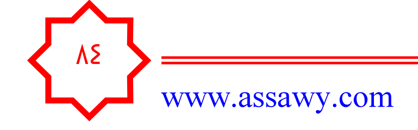
(2) تحديث العقل السياسي الإسلامي، للدكتور محمد رضا محرم: ٨٣، ٨٤.

ومن الأدلة على هذا الأصل:

- **قوله تعالى:** ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأنعام :٦٨] .**وفي الآية دليل على تحريم مجالسة أهل البدع والأهواء وأهل المعاصي.**

يقول الشوكاني رحمه الله: (ومن عرف هذه الشريعة المطهرة حق معرفتها: علم أن مجالسة أهل البدع المضلة فيها من المفسدة أضعاف أضعاف ما في مجالسة من يعصي الله بفعل شيء من المحرمات، ولا سيما لمن كان غير راسخ القدم في علم الكتاب والسنة فإنه ربما ينفق عليه من كذباتهم وهذيانهم ما هو من البطلان بأوضح مكان، فينقدح في قلبه ما يصعب علاجه ويعسر دفعه، فيعمل بذلك مدة عمره، ويلقى الله به معتقدًا أنه من الحق وهو - والله - من أبطل الباطل وأنكر المنكر) (١).- وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ [هود:١١٣] .

(١) فتح القدير، للشوكاني: ٢/٢٢.



قال القرطبي رحمه الله تعالى: « الصحيح في معنى هذه الآية أنها دالة على هجران أهل الكفر والمعاصي من أهل البدع وغيرهم، فإن صحبتهم كفر أو معصية إذ الصحبة لا تكون إلا عن مودة، وقد قال حكيم - أي طرفة بن العبد -:

عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه ... فكل قرين بالمقارن يقتدي

فإن كانت الصحبة عن ضرورة وتقية فقد مضى القول فيها في: آل عمران، والمائدة، وصحبة الظالم عن التقية مستثناة من النهي بحال الاضطرار والله أعلم »[1].

- قوله تعالى: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ﴾ [المجادلة:٢٢] .قال القرطبي رحمه الله تعالى: « استدل مالك رحمه الله تعالى من هذه الآية على معاداة القدرية، وترك مجالستهم، قال أشهب عن مالك: لا تجالس القدرية وعادهم في الله .

- ففي سنن أبي داود: (باب مجانبة أهل الأهواء وبغضهم، وباب ترك السلام على أهل الأهواء).

- وفي شرح السنة للبغوى (باب مجانبة أهل الأهوء).

- وفي الترغيب والترهيب للمنذري: [الترهيب من حب الأشرار وأهل البدع؛ لأن المرء مع من أحب]

- وفي رياض الصالحين للنووي: (باب تحريم الهجر بين المسلمين إلا لبدعة في المهجور أو تظاهر بالفسق) .

- وقد هجر النبي صلى الله عليه وسلم وأمر بهجر الثلاثة الذين خلفوا كعب بن مالك وصاحبيه لما تخلفوا عن غزوة تبوك، واستمر هجرهم خمسين ليلة، حتى آذن رسول الله بتوبة الله عليهم.

والحديث وإن كان نص في هجر أصحاب المعاصي إلا أن دلالته على هجر المبتدع من باب أولى،

---

[1] المرجع السابق: ٢/٢٥.



لما تقرر من أن أصحاب البدع شر من أصحاب المعاصي.

قال البغوى رحمه الله بعد ذكر هذا الحديث: « وفيه دليل على أن هجران أهل البدع على التأبيد، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خاف على كعب وأصحابه النفاق حين تخلفوا من الخروج معه، فأمر بهجرانهم إلى أن أنزل الله توبتهم، وعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم براءتهم، وقد مضت الصحابة والتابعون وأتباعهم، وعلماء السنة على هذا مجمعين متفقين على معاداة أهل البدع، ومهاجرتهم »[1].

وأخرج الإمام أحمد وأبو داود وابن أبي عاصم في السنة عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لكل أمة مجوس، ومجوس أمتي الذين يقولون: لا قدر. إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم»))

بل نقل الإجماع على هذا المعنى غير واحد من أهل العلم كالبغوي والغزالي وابن عبد البر وغيرهم؛ بل صاروا ينصون على هذا المعنى في عقائدهم، فلا يكاد يخلو كتاب من كتب الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة من هذا الأمر.

يقول أبو اسماعيل الصابوني في رسالته في العقيدة: (واتفقوا مع ذلك على القول بقهر أهل البدع وإخزائهم وإبعادهم وإقصائهم، والتباعد منهم ومن مصاحبتهم ومعاشرتهم والتقرب إلى الله عز وجل بمجانبتهم ومهاجرتهم...)[2].

وقال الغزالي في الإحياء: (طرق السلف اختلفت في إظهار البغض مع أهل المعاصي، وكلهم اتفقوا على إظهار البغض للظلمة والمبتدعة، وكل من عصى معصية متعدية إلى غيره)[3].

فكيف يستدل بهذه الظاهرة المشجوبة المنكرة على شرعية التعددية السياسية؟!

إن الدولة الإسلامية مسئولة عن حراسة الدين؛ بل إن هذا المعنى ملحوظ في تعريفها ومثبت على رأس مهامها.

---

(1) شرح السنة، للبغوي: ١/٢٢٦، ٢٢٧.

(2) العقيدة للصابوني: ١١٢.

(3) نقلاً عن كتاب هجر المبتدع، للشيخ بكر أبو زيد: ٣٢.

ففي تعريفها ذكر أهل العلم أنها نيابة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

وعلى رأس مهامها ذكر كل من الماوردي وأبي يعلى: حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن زاغ ذو شبهة عنه بين له الحجة وأوضح له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسًا من الخلل، والأمة ممنوعة من الزلل.

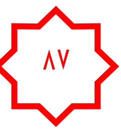
فالتصدي لمقولات أهل البدع والتثريب عليهم بالهجر ونحوه سنة ماضية دلت عليها الأدلة الشرعية، وتتابع على إحيائها علمًا وعملاً أئمة أهل العلم، فكيف يتخذ من وجودهم المشجوب منطلقًا لإباحة التعددية السياسية؟!

ونحن لا ننكر أنه قد تطرأ على أهل السنة عوارض من الضعف وذهاب الشوكة فيدارون أهل البدع، وقد يقبلون بولايتهم؛ بل قد يسعون مع بعضهم لإقامة ولايته دفعًا لمفسدة أعظم، لما تقرر من أنه يقاتل مع المبتدع من هو أشد منه ابتداعًا، ومع الظالم من هو أشد منه ظلمًا، وأن مبنى الشريعة تحقيق أكمل المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين، وأن هجر أهل البدع من جنس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ينظر فيه إلى المآل، ويشترط له توافر القدرة وغلبة المصلحة.

نعم كل هذه أصول شرعية، ولكنها تحكم أحوال الضرورة والافتهار، ويبقى الأصل الجامع أن أهل البدع المغلظة مقهورون في دولة الإسلام، وأنهم لا تعقد لهم في حال السعة والاختيار ولاية على الأمة ولا ينبغي للدولة الإسلامية أن تتبنى خطة تتيح لهم أن يكونوا قادة الأمة وأهل الحل والعقد فيها.

والدولة الإسلامية بهذا لا تقهرهم على تغيير معتقداتهم الفاسدة، ولا تحرمهم من الإقامة في دار الإسلام فليس هذا هو محل النزاع، ولكن محل النزاع في تبني خطة في حال السعة تتيح لهؤلاء أن يتولوا مقاليد الحكم في الأمة.

ويقول الدكتور مصطفى كمال وصفي في معرض رده على الدكتور رضا محرم في استدلاله بظاهرة الفرق في التاريخ الإسلامي على مشروعية التعددية السياسية: «وعلى ذلك فإن انقسام المسلمين إلى فرق كان مرضًا انتاب جسد الأمة، ولم يكن ظاهرة صحية يحتج بها؛ وذلك لقوله تعالى:



﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ ، ولأنه لم يكن ثمة فرق في عهده، حتى قامت الفتنة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما.

وهذه ملاحظة نقدمها للأستاذ الدكتور رضا محرم - مع أشد الاحترام - على الحجة التاريخية التي ساقها واستشهد فيها بما نقله عن المرحوم الأستاذ أحمد بك أمين.

فليس قيام الفرق الإسلامية - وما يتبعه من قيام الأحزاب - من خصائص الإسلام ولوازمه؛ بل كان ذلك كما أوضحنا مرضًا انتاب الأمة في ذلك الحين، وعلينا أن نحرص على تجنيبها إياه كلما بدت أعراضه وبوادره [1].

سابعًا: البدائل المعاصرة:

ويضيف أنصار التعددية السياسية أن البدائل المعاصرة هي هذه الأنظمة التسلطية التي أذلت الأمة وأطاحت بها في وهاد الفساد والتخلف، فصادرت الحريات، وكممت الأفواه، وغيبت الوعي، ولم تجن الأمة من ورائها إلا رصيدًا ضخمًا من النكبات والويلات.

فإن لم تقبلوا بالتعددية السياسية فليس أمامكم إلا الحزب الواحد الذي يملك ويحكم، ويسوم الأمة سوء العذاب، وقد جربنا هذا وجرب غيرنا ذاك فماذا فعل بنا الحزب الواحد؟ وماذا فعلت بهم التعددية على الأقل في باب الكرامة والحرية؟

لقد وقف الفرد في بلادنا أعزل أمام جبروت الحكام ولم يسمع في بلادنا إلا صوت واحد هو صوت الزعيم الملهم! ومن تسول لهم أنفسهم أن يقفوا موقف المعارضة ففي محاكم التفتيش الحديثة شفاء لهم ودواء يبرئهم من لوثة التمرد، ويذهب عنهم وساوس الحرية، وليعلموا أنما هو زعيم واحد، وليتذكر أولوا الألباب!!

أما ما يحدث في بلاد المشركين! حيث التعددية وما يصحبها من شرعية المعارضة، وكفالة الحريات، وتداول السلطة بين الأحزاب، فقد علم به القاصي والداني وأصبح حديث الركبان!!

---

(1) تحديث العقل السياسي الإسلامي: ١٩٩.

ونحن بهذا لا نزعم أن التعددية بمثابة العصا السحرية التي تشق البحر، وتبرئ الأكمه والأبرص، وتطارد تلقائيًا عقابيل التخلف والتسلط في واقعنا المريض، ولكننا نقول إنها الإطار الذي يتيح لدعاة الحق والذين يأمرون بالقسط من الناس أن يمارسوا دورهم في إشاعة الحق والعدل، وممارسة الرقابة على السلطة، والتصدي الفوري لتجاوزاتها التعسفية، وإتاحة الفرصة للبدائل السياسية القادرة على توجيه الأمور على نحو أرشد أن تأخذ مواقعها، وأن تشارك في السلطة على نحو تتوازن به الأمور.

وكما سبق فإنه إذا كان للتعددية مثالبها فللأحادية مثالبها كذلك، إلا أن المثالب الكامنة في الأحادية أدهى وأمر، وإذا كان لنا أن نختار فإن مبنى الشريعة تحقيق أكمل المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، ولا ينبغي على الرجل أن يعتب على نور فيه ظلمة ما دام لم يتح له نور لا ظلمة فيه!

وأخيرًا يتساءل أنصار التعددية: ماذا تنقمون؟ أليست الأحزاب السياسية تجمعات على جملة من الاجتهادات المشروعة يرى أصحابها أنها تحقق مصالح الأمة، فيسعون لوضعها موضع التنفيذ من خلال المشاركة في السلطة؟ فأي هذه الجوانب تنقمون؟

هل تنقمون منهم اجتماعهم على هذه الاجتهادات وتعاقدهم على نصرتها؟ أم تنقمون منهم سعيهم إلى نصرتها ودعوة الأمة إليها؟ أم تنقمون عليهم السعي للمشاركة في الحكم لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ.

إن الاجتماع على الخير والتعاون على البر والتعاقد على ذلك من الأمور المشروعة في ذاتها ابتداء، فإذا أضيف إلى ذلك إسباغ المشروعية عليه من أولي الأمر، واستيعاب ضمن المنظومة السياسية القائمة، فقد تأكدت مشروعيته وانتفت عنه كل شبهة. وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس يسمون حزبًا ويتخذون لهم رأسًا ويدعون إلى بعض الأشياء فأجاب: «وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب، أي تصير حزبًا، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحق والباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فإن الله

ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»[1].

وإن دعوة الناس إلى دعم هذه الاجتهادات ومؤازرة أصحابها لوضعها موضع التنفيذ أمر مشروع في ذاته، فهو من جنس الدعوة إلى عموم الخير وكافة المسائل الاجتهادية، ولا يزال أهل العلم يبلغون الناس ما يعتقدون ويدعونهم إليه ويحثونهم عليه، وإذا أضيف إلى ذلك مباركة أولي الأمر لهذا المسلك، وإتاحتهم للأمة حرية النقد والتعبير عن الرأي وإسباغ الشرعية على المعارضة السياسية مادامت تدور في فلك الأصول الشرعية المعتبرة، فقد تأكدت مشروعيته، وانتفت عنه كل شبهة.

وأما طلب الولاية فرغم أنه مكروه لما صح من النصوص في ذمه، ولما يؤدي إليه التنافس على طلبها من التحاسد وفساد ذات البين في الغالب، إلا أن هذه الكراهة يمكن تقييدها بمن طلب الولاية لمصلحة نفسه، أما إذا كان ذلك لمصلحة الدين والقيام بمصالح المسلمين، وإنفاذ البرنامج الذي يعتقد أنه أرشد الخطط للنهوض بالأمة واستصلاح الأحوال فيها، فذلك مشروع وقد يرتفع إلى درجة الواجبات باعتبار أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

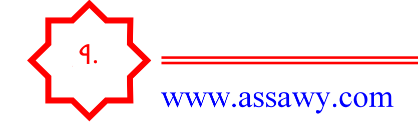
ويستطيع الفقه السياسي الإسلامي أن يضع لهذا التنافس من الضوابط الحازمة ما يخفف غلواءه، ويقلل مفاسده قدر الطاقة.

أما شبهة منازعة الأئمة في ذلك فقد ذكرنا أنها منتفية في هذا التوجه؛ لأن التنافس يمكن ألا يكون على الإمامة العظمى وإنما على وزارة التفويض، وتبقى الإمامة العظمى رمزًا للوحدة بعيدًا عن هذا التنافس، ولا يعد طلب الوزارة في هذه الحالة منازعة لأصل السلطة، وإنما تنافس سلمي مشروع على طلب ولاية من ولايات الدولة الإسلامية، ولمزيد من اليقين ودفع الشبهة يمكن أن يقيد ذلك بأن باب التنافس بين المرشحين لا يفتح ملفه إلا بعد انتهاء المدة القانونية المقررة للوزارة ومجلس الشورى حيث تكون هذه المواقع شاغرة في هذه الحالة، فتنتفي هذه الشبهة من الأساس؟

لم يبق إذن إلا شبهة تشرذم الأمة وتمزقها بين انتماءات سياسية متعددة، وهذه قد رددنا عليها من قبل، وقلنا: إذا كانت الأمة قد قبلت بتعدد المذاهب الفقهية ولم تعتبر ذلك تشرذمًا في

---

(1) جامع الرسائل والمسائل، لابن تيمية: ١/١٥٢، ١٥٣.



الأمة فلم لا تقبل بتعدد المذاهب السياسية لمصلحة الأمة ولا تعتبره تشقيقًا للأمة؟ لا سيما وإن الإطار المنشود لهذه التعددية السياسية يخفف من غلواء هذا التفرق؛ لأنه يشترط الاتفاق على الثوابت والأصول الكلية، ويشترط الاجتماع على الإمام الأعظم باعتباره رمزًا لوحدة الأمة، وإحياء فقه الاختلاف في الفروع والمسائل الاجتهادية، وتقرير الضوابط التي تمنع التجاوزات التي يمكن أن تنشأ عن هذه التعددية أو تحصرها في أضيق نطاق؟!

والذي يخلص إليه هذا الاتجاه أن التعددية على هذا النحو ليست شرًا محضًا كما يصورها المانعون، ولكنها تعد من مسائل السياسة الشرعية التي يوازن فيها بين المصالح المستجلبة والمفاسد المستدفعة ويكون الحكم فيها لما غلب، فإن رجحت مفاسدها في ضوء ما يسفر عنه التطبيق منعت، أو منعت هذه الصورة التي غلبت مفاسدها، ويتعين إعادة النظر فيها بما يمنع هذه المفاسد أو يقللها.

وإن رجحت المصلحة فيها أجيزت، وقد تقف عند حدود المباح إذا كانت إحدى سبل تحقيق هذه المصالح، وتعددت البدائل الممكنة القادرة على تحقيق هذه المصالح، وقد تكون واجبة إذا تعينت طريقًا لتحقيق هذه المصالح وفقًا لقاعدة الذرائع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقد تتغير فيها الفتوى بتغير الزمان والمكان والأحوال كما هو الشأن في كافة مسائل السياسة الشرعية.

وبمثل الذي ذكرنا أفتى كبار المانعين من التعددية، أو آلت مقالاتهم في منعها إلى ذلك، ومنهم من ألف في تحريمها كتبًا خاصة، واجتهد في استقراء جميع ما يرد عليها من محاذير، وما تتضمنه أو تقضي إليه من مآلات منكورة.

نذكر من هؤلاء الشيخ صفي الرحمن المباركفوري الذي كتب كتابًا ضمنه اجتهاده في تحريم الأحزاب السياسية، إلا أنه ربط اجتهاده في هذا التحريم بقاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، ومقتضى ذلك أن الحكم في هذه الأحزاب يدور في فلك هذه القاعدة.

يقول الشيخ صفي الرحمن «ومن محاسن الشريعة الإسلامية أن شيئًا ما إذا اشتمل على مفسدة ومصلحة فالشريعة تنيط الحكم بالأقوى منهما، فإذا كان الغالب هو المفسدة فهي ترجح جانب المنع على جانب الجواز، وإذا كان الغالب هو المصلحة فهي ترجح جانب الجواز على جانب

المنع، وهذه قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة الإسلامية ليس هذا موضع تفصيلها.

ومقتضى هذه القاعدة العظيمة أن لا يسمح بتشكيل الأحزاب السياسية في المجتمع الإسلامي إلا إذا كان فيه مصلحة راجحة لا يشك في رجحانها، وأمنت الأمة من الوقوع في فتنة الافتراق والتنازع والتحاسد والتباغض، ومن الخوض في عصبيات جاهلية ونزعات غير إسلامية، وإلا فلا»[1].

وإذا كان تقدير فضيلته أن مفاسدها أرجح فقد يقدر آخرون أن مفاسدها مرجوحة إذا ما قورنت ببشاعة البديل الذي لا تملك الأمة فيه من الضمانات أمام جبروت الحكام إلا الوازع الداخلي الكامن في نفوسهم، فإن قوي إيمانهم سعدت الأمة، وإن كانت الأخرى شقيت واكتوت بنيران الاستبداد والتسلط، وسيقت أمامهم كما يساق القطيع. وقد يجتهد فريق ثالث في تقليل هذه المفاسد وحصرها في أضيق نطاق ممكن بحيث تبدو مرجوحة إذا ما قورنت بالمصالح التي تترتب عليها.

والخلاصة أن الأحكام التي تبنى على قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد ليست أحكامًا نهائية وليست أحكامًا قطعية: ليست نهائية؛ لأن المصالح والمفاسد في حركة دائبة، فقد ترجح مصلحة هذا الأمر اليوم وترجح مفسدته غدًا، وليست قطعية؛ لأن مقياس المصلحة والمفسدة ظني، والظنيات عريقة في إمكان الاختلاف فيها، ولتفاوت المدارك أثره البالغ في هذا التقدير، ولتفاوت الزمان والمكان أثره كذلك، وما كان من هذا القبيل فهو ليس محكمًا في الدين بحيث يثرب فيه على المخالف كما يثرب على المنازع في القطعيات والأصول المحكمة.

وقد سئل الشيخ محمد الغزالي عن مدى مشروعية المعارضة المنظمة في إطار الأصول الشرعية فأجاب فضيلته قائلاً: «هب أن جماعة من الناس تخيرت من مذاهب الفقه الإسلامي أن تأخذ الزكاة من جميع الزروع والثمار، وأن تبقي المناجم ملكًا لأصحابها، على أن يؤخذ منها الخمس، وأن يسوى بين دية الرجل والمرأة، وأن تباشر المرأة عقد زواجها، وأن تقبل شهادتها في الدماء والأعراض كما تقبل في الأموال... ثم وضعت هذه الجماعة منهجها هذا، وعرضته على الأمة، وذكرت أنه أساس حكمها إذا منحت التأييد من الجمهور، أيكون هذا التصرف ارتدادًا عن الإسلام؟

([1]) الأحزاب السياسية، لصفي الرحمن: ٣٤.



أيكون عصيانًا مسلحًا للحاكم الموجود؟... لا هذا ولا ذاك.

وهناك ما يساويه في الخطورة: هب أن جماعة من الناس رأت أن تضع منهجًا للتصنيع في البلاد ذات البيئة الزراعية، أو لإنشاء سوق إسلامية مشتركة، أو لتطوير أساليب عرض الإسلام، مستغلة في ذلك إمكانات الحكم: فما الذي يمنع من إنشاء حزب ما لتحقيق ذلك؟

وعندما سئل عن النظام الانتخابي وما تقوم به الأحزاب السياسية من دور فيه النظم الليبرالية رد قائلاً: « إنه أفاد أصحابه كثيرًا أو قليلاً، بيد أنه فسد عندنا؛ لأن الاستبداد السياسي حوره ومال به عن فحواه، وأنا - باسم الإسلام - أحارب الاستبداد بكل ما لدى من طاقة.

إن الكفايات العلمية، والعسكرية أهينت طويلاً في أمتنا، وبطش الحاكم الفرد بها دون رحمة، أحيانًا أسائل نفسي: لماذا يقتل فاتح السند: محمد بن القاسم بقلة اكتراث؟ لماذا يقضي فاتح الأندلس بقية عمره مهانًا منبوذًا؟ لماذا يقتل أبو حنيفة سجينًا وحيدًا؟ لماذا يضرب مالك؟ ويجلد ابن حنبل، ويموت ابن تيمية محبوسًا؟ لماذا يغتال حسن البنا؟ لماذا يشنق أصحابه بعده؟.. لماذا يضرب رئيس مجلس الدولة في مصر عبد الرازق السنهوري بالنعال ليموت من بعد مشلولاً؟ »[1].

وبناء على ما تقدم يصبح اختيار التعددية بعد تهذيبها وإعادة صياغتها بما يلائم مقاصد الشريعة هي النموذج المقترح للعمل السياسي في دولة الإسلام المنشودة أو على الأقل أحد النماذج المطروحة للتطبيق.

([1]) أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، للدكتور صالح حسن سليم، ٣٢٩، ٣٣٠.

المطلب الثالث

الاتجاه القائل بإباحة التعددية بإطلاق

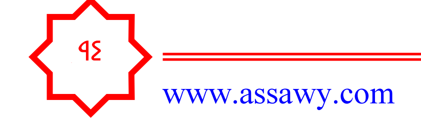
لا يقف هذا الاتجاه عند حدود التعددية الملتزمة بسيادة الشريعة؛ بل يفتح الباب على مصراعيه، يرى أن المذهبية الإسلامية تستوعب إطلاق التعددية إلى أبعد مدى حتى تشمل الأحزاب الشيوعية الإلحادية والعلمانية ونحوه، ومن أبرز المنادين بالتعددية على هذا النحو من الحركات الإسلامية في واقعنا المعاصر حركة الاتجاه الإسلامي في تونس.

فلقد جاء في البيان التأسيسي لهذه الحركة أن من وسائل الحركة لتحقيق المهام المنوطة بها ما يلي:

« رفض مبدأ الانفراد بالسلطة « الأحادية »؛ لما يتضمنه من إعدام لإرادة الإنسان وتعطيل لطاقات الشعب ودفع البلاد في طريق العنف، وفي المقابل إقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية، والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية »[1].

وعندما سئل رئيس الحركة في الندوة الصحفية المنعقدة في يونيو ١٨٩١ عن رأيه في التعددية السياسية والتنسيق مع المعارضة أجاب بما يلي: « فتصورنا لنظام الحكم ليس تصورًا ثيوقراطيًا، ولكنه تصور شوري، نقدمه إلى قواعد الشعب، وللشعب أن يحكم لنا أو لغيرنا دون انحراف أو ضغوط، وهذا مبدأ إسلامي لا تراجع عنه، والقواعد في النهاية هي التي تختار لزيد أو لعمرو، وتقدمنا نحن يكون في إطار ديموقراطي نقي، يعني أن تتمكن كل الأطراف الأخرى من أن تدلي بدلوها، وتقدم أطروحاتها، وتتمكن القواعد من الاختيار.. إلى أن قال: فنحن لا نعارض ألبتة أن يقوم في البلاد أي اتجاه من الاتجاهات، ولا نعارض البتة قيام أي حركة سياسية وإن اختلفت معنا اختلافًا أساسيًا جذريًا، بما في ذلك الحزب الشيوعي، فنحن حين نقدم أطروحاتنا نقدمها ونحن نؤمن بأن الشعب هو الذي رفعنا إلى السلطة ليس إلا، ولذلك ليس لنا الحق أن نمنع أي طرف من أن يقدم برنامجه.

([1]) أشواق الحرية، لمحمد الهامشي: ٧٩.



وهذا الموقف هو منطق مبدئي إسلامي، أصولي شرعي، فنحن لا نعتبر المنع من حقنا أبدًا؛ بل هو من حق الشعب، ولا خير فينا كطرف من جملة الأطراف السياسية إن لم نكن قادرين كغيرنا على الدفاع عن أطروحاتنا وبرامجنا واختياراتنا وإقناع غيرنا بها حتى تتبناها القواعد، سواء على مستوى المعارضة أو على مستوى السلطة السياسية، وقد بينا ذلك على مستوى ممارستنا اليومية مع المعارضة»[1].

ومن حجتهم في ذلك أن المذهبية الإسلامية التي استوعبت في داخلها المجوس وهم عبدة النار، واستوعبت في داخلها عبدة الأصنام عند كثير من أهل العلم، كما استوعبت اليهود والنصارى لهي من المرونة بحيث تستوعب داخل إطارها الشيوعيين والعلمانيين؛ إذ لن يكونوا أكفر من اليهود والنصارى والمجوس، وفي الصحيفة التي عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم عبرة ومنهاج، وسابقة لها دلالتها الحضارية التي تشهد بمدى مرونة الإطار السياسي في الدولة الإسلامية.

ورغم أن جمهور المفكرين الإسلاميين على رفض هذا التوجه، واعتباره أثرًا من آثار الوافد الغربي الذي هيمن على عقول ومشاعر الكثيرين في عهود الانكسار؛ بل الانحطاط التي عاشتها الأمة في أعقاب عصر الاستعمار الذي فارقت جيوشه بلاد المسلمين، ولكن لم تفارق ثقافته عقولهم وأفكارهم.

وسواء أكان الباعث على هذا الاتجاه هو الدفاع عن الإسلام في مواجهة من يتهمونه بالأحادية والتسلط على الآخرين، أو استمالة العناصر العلمانية وتألفها في هذه المرحلة حتى تكف بأسها عن المشروع الإسلامي، وتتيح لرواده فرصة العمل للبناء واستعادة الهوية، أو كان الباعث إليه هو الرغبة في المحاكاة مع التباس في بعض المفاهيم، الأمر الذي أدى إلى اختلاط الأوراق، وغياب بعض الحقائق الإسلامية الأساسية لدى القائلين بهذا الإطلاق، فإننا لا نريد أن نصادر على هؤلاء بالرفض المبدئي لما يقولون، وإنما نطرح القضية على بساط البحث الهادئ والمناقشة الموضوعية، ونبدأ بهذا السؤال:

ماذا تقصدون باستيعاب الإطار السياسي للدولة الإسلامية اليهود والنصارى والمجوس

([1]) المرجع السابق: ٨٨، ٨٩.

والوثنيين؟ إن قصدتم أنهم يتمتعون بالتوطن في الدولة الإسلامية، وتكفل لهم حرمة دمائهم وأموالهم وأعراضهم، ويتحاكمون في أمورهم الخاصة كشئون الأسرة ونحوه إلى أهل ملتهم فهذا حق، وهذه هي الذمة التي بذلتها الدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل لهذه الأقليات، وضربت بها مثلاً في صيانة حقوقهم لم تبلغ عشر معشارة الحضارة الغربية بكل ما حولها من بريق وفتنة!

وإن كنتم تقصدون إمكان الاستفادة بأهل الخبرة منهم في بعض أعمال الدولة الإسلامية، وإمكان تجنيدهم في جيوشها للدفاع عنها عند الاقتضاء فهذا حق، وقد درجت عليه الدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل كذلك، حتى نص الماوردي في الأحكام السلطانية على عدم اشتراط الإسلام في وزارة التنفيذ، الأمر الذي يتسع في واقعنا المعاصر لجميع أعمال التمثيل الدبلوماسي بدءًا من السفير فمن دونه.

لا حرج إذن في تركهم وما يدينون، ولا حرج أيضًا في كفالة حقوقهم كما تكفل حقوق غيرهم من المسلمين، ولا حرج أيضًا في اشتراكهم في بناء الدولة، وفي الدفاع عنها، وفي تمتعهم بمرافقها، وفي تقلدهم لوظائفها في حدود ما تقره الشريعة المطهرة، ولكن هذا كله ليس محل التنازع.

إن محل التنازع في التعددية السياسية التي تتيح لكل تكتل سياسي أن يعمل من خلال الوسائل الديموقراطية للوصول إلى الحكم لتنفيذ برنامج سياسي معين، فهي تعطيه الحق في أن يقدم برنامجه السياسي للأمة، وأن يدعو إليه بكافة وسائل الدعاية، وأن يسعى للحصول على أغلبية أصوات الناخبين ليصل إلى سدة الحكم ليضع هذا البرنامج موضع التنفيذ، هذه التعددية هي موضع التنازع، فإذا لم تقيد هذه التعددية بالالتزام بسيادة الشريعة والتقيد بأصولها الثابتة فمعنى ذلك أن الوثني والشيوعي الملحد يستطيع أن يصل من خلالها إلى الحكم ليضع برامجه موضع التنفيذ، ويصبح وليًا على المسلمين.

فهل تتسع المذهبية الإسلامية لدى هذا الاتجاه لأن يتبوأ مقاليد الحكم في بلاد المسلمين وثني أو ملحد أو يهودي أو نصراني؟

لنطرح جانبًا حديث المجاملات فنحن أمام تقرير قضية مصيرية لا تحتمل المداورة أو المداراة!!

وهل تتسع المذهبية الإسلامية لدى هؤلاء أن يأتي البوذي أو الهندوسي أو الملحد بشريعة بوذا أو برهم أو ماركس لتكون هي الحكم الأعلى في بلاد المسلمين؟

لقد انعقد إجماع الأمة في مختلف الإعصار والأمصار على اشتراط الإسلام والحكم بالإسلام في الإمامة العظمى، وإن من ارتد عن الإسلام أو حكم بغير الإسلام فهو معزول لا محالة!!

قال القاضي عياض: (أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل)[١].

وقال ابن المنذر: (أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على المسلم بحال)[٢].

وقال الحافظ في الفتح: (إنه ينعزل بالكفر إجماعًا، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض)[٣].

وقال الشيخ محمد رشيد رضا: (ومن المسائل المجمع عليها قولاً واعتقادًا أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما الطاعة في المعروف، وأن الخروج على الحاكم المسلم إن ارتد عن الإسلام واجب، وأن إباحة المجمع على تحريمه كالزنا والسكر واستباحة إبطال الحدود، وشرع ما لم يأذن به الله كفر وردة)[٤].

وإن أجابوا بالنفي فقد بطل هذا الإطلاق، ووجب أن تقيد سائر الأعمال في الدولة الإسلامية: السياسية وغير السياسية، بأن تكون في إطار سيادة الشريعة، ومن خلال الإقرار المجمل بأصولها الكلية.

فإن قالوا: إن هذا نوع من المناورة ألجأتنا إليه ظروفنا المعاصرة إذ كيف نقدر على الإعلان في

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢/ ٢٢٩.
(٢) أحكام أهل الذمة، لابن القيم: ٢/ ٤١٤.
(٣) فتح الباري، لابن حجر: ١٣/ ١٢٣.
(٤) تفسير المنار: ٦/ ٢٦٧.

مشروعنا الإسلامي عن مصادرتنا للمعارضة ونحن لم نبلغ بعد مبلغ أن نكون معارضة؟! كيف نعلن عن مصادرتنا للرأي الآخر وأقصى ما نتطلع إليه أن يسمح بنا وأن يقبل بوجودنا باعتبارنا رأيًا آخر؟!

ومن ناحية أخرى فنحن نثق في إسلام الأمة ويقظتها، وهذه الأحزاب لا سبيل لها إلى الحكم إلا من خلال الأمة، فإذا تقدمت الأحزاب الشيوعية أو الملحدة بمشروعها الإلحادي إلى الأمة فستلفظها الأمة وتركلها وتخرجها من ذاكرتها إلى الأبد، وبهذا نصل إلى ما نريد من الناحية العملية بدلاً من فتح النار على المعارضة، وإتاحة الفرصة على مشروعنا الحضاري ونحن لا نزال في مواقع المعارضة، وفي حاجة إلى تألف الجميع ومداراة الجميع.

ورغم ما قد يبدو في هذا الكلام من وجاهة بادي الرأي، إلا أنه عند التحقيق والتأمل ينكشف عواره، ويظهر تهافته، ويمكن أن يناقش بما يأتي:

أولاً: إن المناورة المدعاة لا تبيح الكذب على الله أو الكذب على الناس في مقام البيان والبلاغ، فإن هذا نوع من التغرير والكتمان؛ بل التلبيس والخيانة لأمانة الكلمة وأمانة البلاغ.

إن القبول بالتعددية معناه القبول المبدئي بولاية ومناهج جميع الذين يسمح لمشاركة فيها؛ لأن تبادل السلطة هو محور التعددية، فهل تتسع المذهبية الإسلامية للقبول بولاية المجوس والوثنين وغيرهم من سائر الكفار وتقبل تطبيق مناهجهم على المسلمين؟

وإذا كانت المذهبية الإسلامية لا تتسع لذلك، فلماذا هذا النفاق السياسي الذي يلبس على الأمة، ويزيف الحقائق، ويسوى بين المشروع الإسلامي وبين المشاريع الإلحادية والعلمانية؟!

أما أن العمل الإسلامي لم يبلغ بعد مبلغ المعارضة المشروعة في ظل الأنظمة العلمانية السائدة فلا يتسنى له أن يصادر معارضات الآخرين فهو موضع نظر؛ لأننا لا نطالبه بأن يتخذ موقفًا إيجابيًا تجاه مصادرة آراء الآخرين في واقع استضعافه، ولكننا نذكره بأنه لا ينبغي أن يحمله الاستضعاف على تبديل مفاهيمه والانهزام لعقائده أو الكذب على الله وعلى الناس!!

وإنما نقول له قول الله عز وجل: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف:٢٩].

فإن عجز عن أن ينطق بحق فلا ينبغي له أن ينطق بباطل، ورحم الله امرأ قال خيرًا فغنم أو



سكت فسلم، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا أو ليصمت!!!

لقد قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو في ذروة استضعافه في مكة: ((يا معشر قريش لقد جئتكم بالذبح فمن عجز عن قول الحق فليكف لسانه عن قول الباطل)) ، وهذا هو الفرق بين المنهج في الإسلام الذي يعتمد الصدق والموضوعية والمنهج لدى الآخرين الذي يقوم على الخداع والديماجوجية!

أما التعويل على وعي الأمة وحسن إسلامها في كشف هذه التكتلات العلمانية وهزيمتها في المعارك الانتخابية، فهو قول ينطوي على قدر كبير من التفاؤل وحسن الظن؛ بل والغيبة عن الواقع أو التجاهل لمعطياته.

هل نسي صاحب هذه المقولة أن أجهزة الإعلام خالبة للعقول مذهلة للألباب؟ هل نسي قدرتها على التلبيس وقلب الحقائق وتزييف المفاهيم؟ هل نسي أن هذه الأحزاب الشيوعية قد عرفت طريقها إلى بلاد المسلمين وأصبح لها وجود رسمي وواقعي بفضل هذا التضليل الإعلامي الخبيث؟ وإذا كان وعي الأمة وحده كافيًا فلماذا فازت هذه الأحزاب وأصبح لها وجود؛ بل ورواج في بلاد المسلمين؟!

إن الإقرار بالتعددية يعني أن نتيح لجميع الأطراف فرصة متكافئة في الإعلام يدعون لبرامجهم ويقدمون أنفسهم إلى الأمة، وأن هذا يعني - إذا لم نشترط تقيد الأحزاب بسيادة الشريعة - أن يبذل الإعلام - فيما يبذل - للملاحدة والمرتدين يزينون باطلهم، ويروجون إلحادهم وردتهم، ويدعون الأمة إلى ما يفسد عليها الدين والدنيا معًا في إطار فاتن خلاب!

وإذا كنا ندين لله عز وجل بأن هذه التكتلات الإلحادية لا شرعية لوجودها السياسي في دار الإسلام، أو القبول باتباعها كمواطنين، لا يعني القبول بهم ولاة للأمر، وأهلاً للحل والعقد، وقادة على البلاد والعباد، إذا كان هذا هو ما ندين به الله به ظاهرًا وباطنا فكيف نستبيح هذه المخادعة، ونعلن على الملأ قبول هؤلاء في إطار التعددية، ثم نسعى من طريق آخر أو نعول على طريق آخر في الحيلولة بينهم وبين التسلل إلى مواقع السلطة التي أعلنا رسميًا عن استيعابها لهم واستعدادها

لقبولهم في إطارها؟ أليس هذا محض النفاق والتلون والمخادعة؟!

ثم ماذا يكون العمل لو استطاع هؤلاء أن يشتروا الذمم، وأن يزيفوا الأصوات، وأن يخادعوا الجماهير، ويتسللوا إلى الحكم ليصبحوا ولاة الأمر في بلاد المسلمين زاعمين أنهم قد وصلوا إلى هذه المواقع من خلال الشرعية الدستورية، وأنهم نواب الأمة يتحدثون نيابة عنها ويفرضون كفرهم على الناس باسمها؟ أليس في هذا مجازفة بأمانة الحكم، وتغرير بالولايات العامة في الأمة، ومقامرة بمستقبل البلاد والعباد؟

أما الاستدلال بصحيفة المدينة فهو استدلال خارج عن محل النزاع؛ لأنها كانت أشبه ما يكون بالنسبة لليهود بعقد الذمة التي تجعلهم يأمنون على أنفسهم في إقامتهم بين المسلمين، ولكن السيادة للشريعة والتحاكم إلى الله ورسوله، جاء هذا جليًا في صلب الصحيفة في نص لا يحتمل التأول أو التمحل « وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد صلى الله عليه وسلم».

فهل كانت هذه الصحيفة تجيز لليهود أن يكونوا حكامًا على المسلمين في المدينة؟ أو أقرت منهجًا يمكن أن ينتهي بهم إلى شيء من ذلك في مستقبل الأيام؟ هذا بالإضافة إلى أن ثبوت هذه الصحيفة من الأساس موضع نظر[1].

إن الخلط بين التعايش السلمي وحفظ الجوار وحسن العهد والسلام الاجتماعي، وبين التعددية التي تتيح فرصة متكافئة للجميع في توجيه شئون الحكم، وتسنم مواقع السلطة في الأمة يتضمن تشويشًا خطيرًا لا يحسن السكوت عليه؛ لأنه خلط للأمور ووضع للأشياء في غير موضعها.

وأختم تعقيبي على هذه الأدلة بسؤالين:

- هل تتيح التعددية فرصًا متكافئة لجميع أطرافها في السلطة في ضوء ما يسفر عنه

---

(1) الأثر في الصحيفة لمجموعها إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة، فقد أوردها ابن إسحق في السيرة بغير إسناد، وأوردها البيهقي من طريق ابن إسحق بإسناد فيه سعد بن المنذر، وهو مقبول فقط، وابن أبي خيثمة أوردها من طريق كثير بن عبد الله بن عمرو، والمزني وهو يروي الموضوعات، وأبو عبيد القاسم بن سلام رواها بإسناد منقطع يقف عند الزهري من صغار التابعين فلا يحتج بمراسيله، هذا وقد وردت بعض نصوص هذه الوثيقة في كتب الأحاديث بأسانيد متصلة، وبعضها أورده البخاري ومسلم فتكون هذه الأجزاء من الحديث الصحيح.



الاختيار الشعبي أم لا؟

وإذا كانت الإجابة بالإيجاب - ولابد أن تكون كذلك - :

- فهل تقبل الدولة الإسلامية بولاية اليهود والنصارى والملاحدة والوثنيين؟ وتقبل أن تكون مناهجهم هي الحاكمة في بلاد المسلمين؟؟!

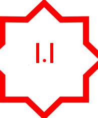
لقد كان من أدلتنا للقبول بالتعددية ابتداء قاعدة الذرائع، وقلنا إنها ذريعة لصيانة الحريات، ومنع التسلط، وتمكين الأمة من مباشرة حقوقها في السلطة، والقيام بواجبها في الرقابة، والحسبة؛ لأن الذرائع تأخذ حكم المقاصد حلاً وحرمة، وعلى هذا فإننا وبنفس المنطق نرفض التعددية التي تكون ذريعة لولاية المرتدين والوثنيين والشيوعيين وتحكيم مناهجهم في بلاد المسلمين!!؛ لأن الذريعة إلى الحرام محرمة كما أن الذريعة إلى الواجب واجبة!

وأخيرًا فإن التعددية المطلقة لا وجود لها في الواقع لا في الدولة الإسلامية ولا في الدول العلمانية؛ لأنه ما من دولة من الدول إلا وتقيد الحريات السياسية وغيرها بما يسمى بالنظام العام والآداب، أو المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع ونحوه، وقد تضيق دائرة هذه القيود وقد تتسع، وقد تتفاوت من دولة إلى أخرى، إلا أن القدر المحكم لدى الجميع هو وجود إطار يجب أن تتقيد به هذه التعددية وأن تدور في فلكه.

ولقد نص الدستور المصري في تعديله الأخير - على سبيل المثال - على قيام النظام السياسي المصري على أساس تعدد الأحزاب في إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري، فقد نصت المادة ٥ بعد تعديلها في ١٩٨٠/٤/٣٠ على أنه [يقوم النظام السياسي في جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب، وذلك في إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصري المنصوص عليها في الدستور، وينظم القانون الأحزاب السياسية [1].

فهل على المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية من حرج إن قيد التعددية بالمقومات والمبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية؟

(1) السلطات الثلاث، للدكتور سليمان الطماوي: ٦٤٣.



يقول الدكتور عبد اللطيف عامر عميد كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام أباد في معرض إجابته على استفتاء وجه إليه حول التعددية السياسية في الدولة الإسلامية: « التعددية السياسية المطلقة غير معمول بها فعلاً، لا أقول في الشريعة الإسلامية وحدها، ولكن في كل النظم العالمية، وإن بدا في هذه النظم ظاهرًا غير ذلك ».

هذا ولقد سبق أن ذكرنا في بداية عرضنا لهذا الاتجاه أنه اتجاه مشجوب من جمهور المفكرين الإسلاميين، وأن عامة من تحدثوا في هذه المسألة من المعاصرين وذهبوا إلى القول بإباحة التعددية جعلوا ذلك مشروطًا بأن يكون في إطار المذهبية الإسلامية، أي في حدود سيادة الشريعة والالتزام المجمل بما تقرره من الأصول والقواعد الكلية.

وبعد...

فقد كانت هذه هي الاتجاهات الرئيسية التي تمحض عنها الحوار في قضية التعددية، وإذا كان أوسطها هو اختيار جمهور المعاصرين - كما سبق - وهو القول بإباحة التعددية في نطاق المذهبية الإسلامية فإن أصحاب هذا الاتجاه لم يشرحوا لنا كيف تستوعب المنظومة الإسلامية في فقه الإمامة العظمى هذا التعدد؟ وكيف يمكن تخريجه على القواعد المقررة في هذا الباب؟ هل يعني قبولنا بالتعددية إهدارنا لكل المقررات التراثية في فقه الإمامة العظمى، والاستعاضة بدلاً منها بأنظمة جمهورية حتى يتسنى لنا تطبيق هذه التعددية؟ لقد خرجت التعددية من عباءة هذه النظم فهل نستعير الفرع ونترك الأصل الذي انبثق منه؟ بل هل يتسنى لهذا الفرع أن ينشأ في تربة غير تربته وفي مناخ غير مناخه؟ هذا الذي سنحاول الإجابة عليه في الفصل القادم بإذن الله.

المبحث الثاني
كيف يمكن استيعاب التعددية السياسية في منظومة الحكم الإسلامي؟

سبق أن التعددية في إطار الإسلام مما تتسع له قواعد السياسة الشرعية، وأن المحاذير التي أوردها المانعون منها ما يمكن دفعه، ومنها ما تكون مفسدته مرجوحة إذا ما قوبلت بالمصالح المنشودة في هذه التعددية، فنجتهد في تقليل هذه المفاسد حسب الوسع، ونتقي الله في ذلك قدر الطاقة؛ إذ الأصل أن تقام المصالح الشرعية وإن اعترض في طريقها بعض المناكر. وعلى المسلم أن يجتهد في حصر هذه المناكر، وتقليل مفاسدها، ويتقي الله في ذلك ما استطاع، ولكن السؤال الآن كيف يمكن استيعاب التعددية داخل موسوعة النظم الإسلامية؟ إن الذين تحدثوا عن التعددية واختاروا القول بمشروعيها داخل الإطار الإسلامي لم يبينوا لنا كيفية استيعابها داخل هذا الإطار، ولا كيفية تخريجها على القواعد المقررة في باب الإمامة العظمى، وهل يعني القبول بها تجاوز الأطر الفقهية المعهودة في باب الإمامة بالكلية، أو حتى استبدال الإطار كله بإطار آخر؟ وهل تتسع لمثل هذا التبديل الجذري قواعد السياسة الشرعية؟ أم أن ذلك يعد هدمًا للثوابت وتعديًا على المحكمات؟ هذا الذي نسعى للإجابة عليه في هذا المبحث إن شاء الله.

نظام الاستوزار في الدولة الإسلامية:

لقد عرف الفقه السياسي الإسلامي نظام الاستوزار أو منصب الوزارة.

والوزارة أهم مناصب الدولة بعد الخلافة يقول فيها ابن خلدون: «الوزارة أهم الخطط السلطانية، والرتب الملوكية؛ لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة، فإن الوزارة مأخوذة إما من المؤازرة، وهي المعاونة، أو من الوزر، وهو الثقل، كأنه [الوزير] يحمل مع مفاعله [من استوزره أي الخليفة] أوزاره وأثقاله. وهو راجع إلى المعاونة المطلقة»[1].

ولم يتبلور نظام الوزارة ويعرف بهذا الاسم إلا في خلافة العباسيين، وقد كان الأمر قبل ذلك مجرد استعانة بأهل الرأي والحجا من غير أن يتبلور الأمر في إطار تنظيمي محدد.

يقول ابن طباطبا في مؤلفه المشهور بعنوان [الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية]: «والوزارة لم تتمهد قواعدها وتتقرر قوانينها إلا في دولة بني العباس. فأما قبل ذلك، فلم تكن مقننة القواعد، ولا مقررة القوانين؛ بل كان لكل واحد من الملوك أتباع وحاشية، فإذا حدث أمر استشار ذوي الحجا والآراء الصائبة، فكل منهم يجري مجرى وزير. فلما ملك بنوا العباس، تقررت قوانين الوزارة، وسمي الوزير وزيرًا، وكان قبل ذلك يسمى كاتبًا أو مشيرًا»[2].

هذا وقد تحدث كل من الماوردي وأبي يعلى في الأحكام السلطانية عن نوعين من الوزارة: وزارة التفويض ووزارة التنفيذ.

أما وزارة التفويض فهي: أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده، فهي أشمل الولايات وأعمها على الإطلاق.

أما وزارة التنفيذ فهي: أن يستوزر الإمام من يعينه في تنفيذ الأمور، فيكون وسيطًا بينه وبين الرعية، يؤدي عنه ما أمر وينفذ ما ذكر، ويرفع إليه ما ورد من الرعية أو الولاة ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور، ليس بوالٍ عليها ولا متقلد لها، فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشترك فيه كان باسم الوساطة والسفارة أشبه.

---

(1) مقدمة ابن خلدون: ٦٠٣.

(2) الفخري في الآداب السلطانية: ١٣٦، ١٣٧.

والذي يعنينا في هذا المقام هو وزارة التفويض؛ لأنها تمثل من وجهة نظرنا مدخلاً مناسبًا لتعددية سياسية، ولنظام نيابي إسلامي ينشأ داخل الإطار الإسلامي، مع المحافظة على الهيكلية المقررة لنظام الخلافة، وعدم المساس بأطرها الكلية ومرتكزاتها الأساسية.

وزارة التفويض والمدخل إلى التعددية:

سبق أن وزارة التفويض هي: أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده، وأنها أشمل الولايات على الإطلاق في الدولة الإسلامية بعد ولاية الإمام الأعظم؛ لأن وزير التفويض يملك كقاعدة عامة ممارسة كافة اختصاصات الخليفة، لا يستثنى من ذلك كما ذكر الماوردي إلا ولاية العهد، والاستعفاء من الأمة، وعزل من قلده الإمام، فإن هذه الثلاثة خاصة بالإمام الأعظم، أما ما وراء ذلك فهما في الأمور سواء؛ ولهذا فإن وضع وزير التفويض يشبه إلى حد كبير وضع رئيس مجلس الوزراء في النظام البرلماني المعاصر.

يقول الدكتور سليمان الطماوي: [وهكذا يمكن اعتبار وضع وزير التفويض شبيهًا - إلى حد ما - بوضع رئيس مجلس الوزراء في النظام البرلماني. فإذا كانت السلطات في هذا النظام ترد في الدستور باسم رئيس الدولة، فإن رئيس الحكومة - بمعاونة زملائه الوزراء - هو الذي يمارسها فعلاً. وهكذا إذا كانت الخلافة في صورتها الأولى تعتبر - إلى حد ما - أول نظام رئاسي عرفه العالم، فإن ظهور نظام وزارة التفويض، يعتبر أيضًا أول بذرة للنظام البرلماني من حيث العلاقة بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة [1].

ونظرًا لخطورة منصب وزارة التفويض اشترط الفقهاء له كل ما يشترط في منصب الإمام الأعظم ما عدا شرط النسب، والحكمة في ذلك واضحة: فإن وزير التفويض يحل محل الخليفة في ممارسة كافة اختصاصاته، فوجب أن تشترط فيه كافة الشروط التي تكفل له حسن القيام على مهام هذا المنصب. ونستطيع أن نصوغ المركز القانوني لهذا المنصب على النحو التالي:

---

(1) السلطات الثلاث: ٤٦٩، ٤٧٠.

أولاً: التعريف:

وزارة التفويض هي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وامضاءها على اجتهاده.

ثانيًا: شروط هذه الوزارة:

ويشترط في هذه الوزارة كافة ما يشترط في منصب الإمام الأعظم من الشروط ما عدا شرط النسب، فيشترط فيها الإسلام، والتكليف (البلوغ والعقل)، والحرية، والذكورة، والاجتهاد، والعدلة، والكفاية [الرأي، والشجاعة، وسلامة الحواس.

واشترط الماوردي لها زيادة على ذلك أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج، فإنه مباشر لهما تارة بنفسه وتارة يستنيب فيهما، ولا يصل إلى استنابة الكفاءة إلا أن يكون منهم، كما لا يقدر على المباشرة إذا قصر عنهم[١]. وقد أشار إلى هذا أيضًا أبو يعلى في الأحكام السلطانية[٢].

ثالثًا: اختصاصات هذه الوزارة:

هذه الوزارة هي أشمل الولايات في الدولة الإسلامية على الإطلاق بعد ولاية الإمام الأعظم، فيملك بها وزير التفويض كل ما يملكه الإمام من الصلاحيات لا يستثنى من ذلك إلا ما يلي:

أ - ولاية العهد. فإن للإمام أن يعهد إلى من يرى وليس ذلك إلى الوزير.

ب - الاستعفاء. فللإمام أن يستعفي الأمة وليس ذلك للوزير.

جـ - عزل من قلده الإمام. فللإمام أن يعزل من قلده الوزير، وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام.

وفيما عدا هذه الثلاثة فحكم التفويض إليه يقتضي جواز فعله وصحة نفوذه فيه.

---

(١) الأحكام السلطانية، للماوردي: ١٣.

(٢) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى: ٢٩.

رابعًا: العلاقة بين وزير التفويض وبين الإمام:

ولاية الإمام هي الأصل؛ ولذلك فهو ملزم بأن يشرف بنفسه على أمور المسلمين، ولا يركن في ذلك إلى أحد ولاته، وعلى هذا فإن العلاقة بينهما يمكن تصويرها على النحو التالي:

أ- على الوزير في وزارة التفويض مطالعة الإمام بما أمضاه من تدبير، وأنفذه من ولاية وتقليد؛ لئلا يصير بالاستبداد كالإمام.

ب - على الإمام أن يتصفح أحوال الوزير وتدبيره للأمور ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ما خالفه؛ لأن تدبير الأمور موكول إلى اجتهاده، فإن عارضه في رد ما أمضاه وكان في حكم نفذ على وجهه، أو مال وضع في حقه لم يجز له نقض ما نفذ باجتهاده من حكم ولا استرجاع ما فرق برأيه من مال، أما إن كان تقليد ولاة أو تجهيز جيوش وتدبير حرب جاز للإمام معارضته بعزل الوالي، والعدول بالجيش إلى حيث يرى، وتدبير الحرب بما هو أولى، وهكذا.

خامسًا: التعدد في وزارة التفويض:

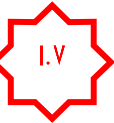
لا يجوز التعدد في وزارة التفويض نظرًا لعموم ولايتها، كما لا يجوز التعدد في الإمامة وذلك منعًا للتضارب، إلا إذا عينهما وجعلهما شركاء في النظر ويكون لهما تنفيذ ما اتفقا عليه، وما اختلفا فيه كان مرده إلى الإمام.

سادسًا: انتهاء وزارة التفويض:

تنتهي هذه الوزارة بإنهاء الخليفة لها، وله ذلك متى قدر أن المصلحة العامة للأمة تقتضي ذلك، كما تنتهي باستعفاء الوزير من الإمام وقبول الإمام لذلك.

هذه هي الخطوط العامة في وزارة التفويض التي تعتبر - كما قال الدكتور سليمان الطماوي - أول بذرة للنظام البرلماني من حيث العلاقة بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة، والسؤال الآن كيف يمكن الانطلاق من أحكام هذه الوزارة إلى تعددية سياسية في إطار المذهبية الإسلامية؟

إن التعددية السياسية تقتضي تداول السلطة بين هذه الأطراف المتعددة، والمعهود في نظام



الإمامة هو استقرار السلطة وثباتها ما لم يتغير حال الإمام بنقص في بدنه أو جرح في عدالته على التفصيل الذي ذكره أهل العلم في ذلك. فهل يمكن الجمع بين الثبات والتغير في منظومة واحدة نجني بها إيجابيات كل منهما، وتتجنب بها الآثار التي تترتب على سوء الممارسة هنا أو هناك؟

وبلغة أخرى هل يمكن القول ببقاء منصب الإمامة على ثباته المعهود في الفقه الإسلامي ليكون رمزًا لوحدة الكلمة واجتماع الأمة، ويكون المتغير هو منصب وزارة التفويض فتفوض هذه الوزارة لأرشد تجمع سياسي يحوز ثقة الخبراء ويحظى بتأييد الأمة. فيقلد هذه الوزارة إلى حين ثم يعاد عرض الأمر على الأمة خبرائها وعلمائها وعامتها لتقرر في ضوء ما أسفرت عنه أعمال الوزارة إن كانت ستجدد الاختيار لهذا التجمع أو تعدل عنه إلى غيره. ويبقي الإمام في موقع الإشراف العام على حسن أداء هذه الوزارة وغيرها من مرافق الدولة لمهامها، وله أن يتدخل عند الاقتضاء بما يصحح المسار، ولو اقتضى الأمر حل هذه الوزارة بالكلية وإعادة الأمر إلى الأمة لتجدد الاختيار من جديد.

ألا نكون بهذا قد جمعنا بين ثبات منصب الإمامة كما هو المعهود في الفقه السياسي الإسلامي فكرًا وتطبيقًا على مدار تاريخ الإسلام، وبين التعددية التي تقتضي التغير وتداول السلطة على النحو الذي انتهت إليه التجارب السياسية المعاصرة. ثم نضع لذلك كله من الشروط والضمانات ما يكفل حسن الأداء ويبحر بسفينة الأمة إلى بر السلامة والاستقرار؟!

ضوابط وضمانات في باب التعددية

ذكرنا أن من آفات التعددية على النحو الذي صاغتها به المجتمعات الغربية تشرذم الأمة، وتمزق الولاء، والتنافس على طلب الولاية، وتزكية النفس، والقدح في الآخرين، ومنازعة السلطان، والخروج على جماعة المسلمين، والتهارج الذي يمكن أن يؤدي إليه تطبيقها في المجتمعات الإسلامية نظرًا للبعد الديني الذي يمتزج بالمعارضة السياسية داخل الإطار الإسلامي، فكيف نصوغ نموذجًا للتعددية يتيح تداول السلطة ورقابة الأمة ويصون الحقوق والحريات العامة، ويكبح جماح الطغيان والتسلط ويتجنب في نفس الوقت كل هذه الآفات السابقة؟!

أولاً: بالنسبة لتشرذم الأمة وتمزق الولاء:

لكي يتجنب هذه الآفة في التعددية المنشودة أو يخفف من غلوائها ينبغي التقيد بما يلي:

١- أن تكون هذه التعددية - كما سبق - في إطار الأصول الإسلامية الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، فلا يسمح بتحزب على أصول بدعية كتلك التي تميزت بها الفرق الإسلامية الضالة على مدار التاريخ، فإن في هذا خروجًا عن الجماعة واتباعًا لغير سبيل المؤمنين.

٢- اتفاق كافة الأطراف أن تكون هذه الأصول الثابتة بالإضافة إلى المصالح العليا للبلاد التي تكون موضع إقرار الكافة بمثابة الإطار الجامع الذي يتفق الجميع على دعمه، وهم في هذه الدائرة نسيج واحد، وحزب واحد، وهم يد على من سواهم، ولا يمنع التفاوت فيما وراء ذلك من الأساليب من تماسك كافة هذه الفصائل والتقائها جميعًا في هذا الخندق الجامع.

٣- أن يكون الالتزام بالحق والمصالح العامة للأمة هو البديل عن الالتزام الحزبي الذي تقرره الأحزاب العلمانية، فالذي يحكم القرار والذي يحكم الاختيار والذي يحكم التوجه هو الحق والمصلحة، وليس مجرد الانتماء إلى الحزب أو الانتساب إلى تكتل سياسي بعينه.

ولقد حاولت التجارب العلمانية بعد الثورة الفرنسية أن تؤكد على هذا المعنى عندما نصت على أن تمثيل النائب يكون للأمة كلها وليس لدائرته الانتخابية فحسب؛ حتى يكون الصالح العام

أولى بالاعتبار وتكون مصلحة الدائرة مستوعبة في هذا الإطار العام.

ولكن الذي يجري عليه العمل بالفعل أن النائب يكون ممثلاً لحزبه: تحكمه قراراته وتوجيهاته ولو تعارضت مع مبادئه ورؤيته الشخصية، فيكون وجوده في البرلمان مجرد بوق يتولى الدفاع عن وجهة نظر الحزب الذي ينتمي إليه، وقد حدد موقعه سلفًا من كل قضية تعرض وليست المناقشات التي تجري في البرلمان إلا مجرد مبارزات كلامية، وقد علم كل فريق موقعه واتخذ قراره سلفًا، وليس في الإمكان أبدع مما كان كم يقولون!!! حتى قال أحد أعضاء مجلس العموم البريطاني في تعبيره عن هذه الظاهرة: [لقد سمعت في مجلس العموم كثيرًا من الخطب التي غيرت رأيي، ولكني لم أسمع خطبة واحدة غيرت صوتي!.

ومثل هذا المسلك بالإضافة إلى كونه ينعكس على العمل السياسي بالعقم، ويحول جلسات البرلمان إلى مجرد مسرحية قد أعدت أدوارها سلفًا، ويحيل أمر الديموقراطية في النهاية من تحكيم الأغلبية إلى تحكيم الهيئات الرئاسية في الأحزاب السياسية، فإنه يمثل في ميزان الشرع المطهر جريمة منكرة، فهو نوع من العصبية الجاهلية المنكرة التي صحت النصوص في النهي عنها والتحذير منها، نذكر منها قوله صلى الله عليه وسلم: ((من نصر قومه على غير الحق فهو كالبعير الذي روى فهو ينزع بذنبه))[1]، وقوله: ((ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية)) [2].

ولا سبيل إلى تطهير العمل السياسي إلا بالتزام هذا المسلك الذي يدور فيه المرء مع الحق حيث دار، لا أن يدور مع حزبه حيث دار!!

ويوم أن ترسخ هذه القيمة في مجال العمل السياسي فإننا نصبح أمام تعددية حقيقية تنشد المصلحة العامة، وتمد العمل السياسي بالحيوية والخصوبة والثراء المتجدد.

٤ - التزام الطاعة للإمام العام باعتباره رمزًا لمجموع الأمة، وممثلاً لاجتماع كلمتها وتوحد صفها، ويبقى منصب الإمامة بعيدًا عن هذه العواصف السياسية، يمثل فيه الإمام صمام أمن

---

(١) أبو داود: ١٩٨/٢.

(٢) أبو داود: ١٩٨/٢.



بالنسبة للكافة، وحكمًا مقسطًا يفزع إليه عندما تتأزم الأمور، فيتخذ من القرارات ما يصحح المسار ويعيد الأمور إلى نصابها الصحيح، وبهذا الالتزام يكتمل لزوم الجماعة في جانبيها العلمي، والسياسي أو العضوي، وتنعدم شبهة منازعة الأمة أو الخروج على الجماعة التي يثرب بها على التعددية، وتعتبر إحدى مثالبها الرئيسة.

ثانيًا: بالنسبة للتنافس على طلب الولاية:

لكي نتجاوز آفة التنافس في التعددية المنشودة أو نقلل مفسدتها ما أمكن يقترح تقييده بالضوابط الآتية:

الضابط الأول: أن يكون الترشيح من قبل الحزب، وينأى الشخص بنفسه عن التهالك على هذا الأمر، فإن رأى حزبه صلاحيته لهذا العمل، وقام بترشيحه له، ودعوة الأمة إلى انتخابه، فإنه يكون كمن جاءته الإمرة من غير مسألة، فيرجى أن يعان عليها بإذن الله، ولكن قد يرد على هذا أن التنافس سينتقل من نطاق الأفراد إلى نطاق الأحزاب، وهذا الأخير قد يكون أسوأ وأشنع، وهذا يقودنا إلى:

الضابط الثاني: وهو أن يكون معيار التقويم والمفاضلة بين المرشحين هو ما يقدمونه إلى الأمة من برامج واجتهادات سياسية ناضجة، يشهد لها أهل الخبرة والتخصص، فتنتقل المفاضلة من دائرة الأشخاص أو الأحزاب إلى دائرة البرامج والاجتهادات، ويكون طلب الولاية لمصلحة الأمة لا لمصلحة الشخص أو الحزب.

ولا شك أننا نقر سلفًا أن هذه الضوابط إنما هي لتخفيف غلواء هذا الأمر، وأنها لا تستأصله من الأساس، وسيبقى في الحزبية هامش من التجاوزات لا سبيل إلى تداركه بالكلية، ولكنه يبقى مرجوحًا إذا ما قورن بما تتضمنه من المصالح الراجحة، وقد تمهد أن الشريعة تحتمل المفسدة المرجوحة طلبًا للمصلحة الراجحة، وأن مبناها تحقيق أكمل المصلحتين، ودفع أعظم المفسدتين.

ثالثًا: تزكية النفس والقدح في الآخرين:

أما بالنسبة لتزكية النفس أثناء الدعاية الانتخابية فيقترح للتخفيف من غلوائها ما يلي:

١- اقتصار الدعاية الانتخابية على القدر الذي يتحقق به التعريف في إطار من الصدق والموضوعية، فمن تحلى بما ليس فيه أو نسب إلى نفسه زورًا ما لا يصدق عليه أمكن أن يحتسب عليه، وترفع عليه دعوى حسبة، ويكون ذلك قادحًا في أهليته للولاية.

٢- أن يتمحور البيان والتزكية حول البرامج المقترحة للإصلاح، فتعقد لها الندوات، ويدور حولها النقاش، ويتم على أساسها المفاضلة، لينتقل الأمر من المهاترات الدعائية والمزايدات الغوغائية إلى المقارنات العلمية الموضوعية التي يتعمق بها الوعي، ويستشعر الكافة معها بالجدية والمسئولية.

أما بالنسبة للقدح في الآخرين فيجب للتخفيف من غلوائه التقيد بما يلي:

١- الالتزام بالضوابط المقررة شرعًا في باب الحسبة من التصدي للمنكرات الظاهرة، وتحري الموضوعية في الإنكار على أصحابها.

٢- الحزم في التصدي للتجاوزات التي تقع في هذا المجال، ومن تثبت إدانته في شيء منها يثرب عليه بالتعزير المناسب، وقد يفقد بذلك أهليته للولاية.

رابعًا: التهارج الذي قد يقع أثناء هذه المنافسة:

قد يؤدي البعد الديني الذي لا ينفك عن التعددية السياسية المؤخرة بالشرع إلى شيء من التهارج بين المتنافسين، وتثريب كل منهما على الآخر باعتباره متعديًا حدود الله أو متجاوزًا القصد بإفراط أو تفريط، ويقترح لتخفيف غلواء هذه الأمور ما يلي:

١- إعلان أن التعددية لا تكون إلا في إطار الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، وأن التنازع بين الأفراد يدور في فلك الفروع والمسائل الاجتهادية، وينبغي أن تتم مراجعة كافة البرامج السياسية المقترحة من قبل مجلس من أهل العلم ليتأكد من التزام كافة هذه البرامج بالثوابت الإسلامية، وانحصار الخلاف بينها في دائرة الفروع والمسائل الاجتهادية.

٢- إحياء أدب الحوار وأدب الاختلاف في هذه المسائل، وبيان أنها لا تنكر باليد، ولا يقدح بها في دين أحد أو عدالته، وإنما يتكلم فيها بالبينات والحجج العلمية، وينتصر لها بالحجة والبينة، وليس



بالبغي والاستطالة والوقوع في أعراض الآخرين، وإشاعة العلم بهذه المفاهيم، وتضمينها في لائحة تنفيذية.

٣ - التصدي الحازم للتجاوزات التي قد تقع في هذا المجال، وتعزير أصحابها بالعقوبة المناسبة، والتي قد يكون منها إسقاط أهليتهم للولايات العامة.

التعددية في ميدان التطبيق

ولكي ننـزل بهذا التصور إلى معترك التطبيق العملي فيحسن بنا أن نشير إلى السلطات الرئيسية المقترحة للدولة الإسلامية في ظل هذا الإطار:

وتتمثل هذه السلطات فيما يلي:

أولاً: الإمام الأعظم، وهو بمثابة رئيس الدولة في الأنظمة المعاصرة.

ثانيًا: مجلس شورى، يجمع بين العلماء والخبراء، يتم انتخابه من مختلف إنحاء البلاد، وهو بمثابة السلطة التشريعية في الأنظمة المعاصرة.

ثالثا: وزارة تفويض، يشكلها حزب الأغلبية في مجلس الشورى، وهي بمثابة مجلس الوزراء في واقعنا المعاصر.

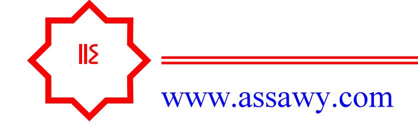
رابعًا: المجلس الاستشاري العام، وهو مجلس يجمع بين أهل العلم وأهل الخبرة في مختلف التخصصات، ودوره استشاري بحت حيث يقوم بتقديم المشورة اللازمة لمختلف أجهزة الدولة، وتعرض عليه البرامج المقترحة من قبل الأحزاب السياسية فيقوم بإبداء الرأي فيها ديانة وكفاية، والبرنامج الذي لا يحوز ثقته لا يمكن أهله من النـزول به إلى أوساط الأمة.

وسنتناول كل واحدة من هذه السلطات بإشارة موجزة فيما يلي:

أولاً: الإمام الأعظم:

والأمام الأعظم هو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، وينبغي أن يظل موقعه بمنأى عن عواصف التغيرات السياسية ليبقى رمزًا للأمة كلها تجتمع به كلمتها، وتتوحد به وجهتها، ويكون للناس جنة يتقى به ويقاتل من ورائه.

وينبغي أن تعقد له البيعة على أساس دستور مفصل يحدد حقوقه وواجباته وعلاقاته بمختلف سلطات الدولة، كما ينبغي أن ينص في هذا الدستور على المسائل التي يلزم عرضها على مجلس الشورى، والالتزام بما تقرره أغلبيته، والمسائل التي لا يلتزم فيها بذلك ويتسنى له أن يتولى البت فيها بصورة نهائية.



كما ينبغي أن يبين أبعاد العلاقة بينه وبين وزارة التفويض التي يفوض إليها تدبير الأمور بنظرها وإمضاءها على اجتهادها، وهل له أن يتدخل للتعقيب على أعمالها متى شاء؟ وهل ذلك لمجلس الشورى كذلك؟ وكيف تدار الأمور عند التنازع؟

وحق الإمام في التعقيب على وزارة التفويض أمر بديهي فهو الرئيس الأعلى للأمة، وإذا كان حق الاعتراض والنقد مكفولاً للكافة في الأمة فكيف يحرم منه رئيسها الأعلى؟ ومن ناحية أخرى فإن النقد قد يندرج تحت باب الحسبة أو النصيحة، وحق الاحتساب والنصح مكفول لكل مسلم؛ بل واجب عليه، والساكت عن الحق شيطان أخرس، كذلك مجلس الشورى فإن أعضاءه وكلاء الأمة ونوابها العموميون، ومن حقهم - بل ومن واجبهم - إن رأوا عوجًا في أي موقع من مواقع الدولة أن يبادروا إلى النصح والتوجيه، وهو كما سبق حق بذلته الشريعة للكافة؛ بل وأوجبته عليهم، فأولى به وكلاء الأمة وأهل الحل والعقد فيها.

أما كيفية حل الأمور عند التنازع بين الإمام ووزارة التفويض، فالمقترح أن يحال الأمر إلى مجلس الشورى [أهل الحل والعقد]، وأن تكون مسئولية وزارة التفويض أمامه تأكيدًا لسلطة الأمة من ناحية، وحتى لا يجمع الإمام في هذه الحالة بين صفة الخصم وصفة الحكم من ناحية أخرى، فيبقى رمزًا محببًا ومتفقًا عليه من الكافة.

فمن حق الرئيس الأعلى أن يرسل بنصيحته إلى وزير التفويض فيما يراه يستوجب النصيحة، فإن أخذ بها فقد قضي الأمر، وإلا أبدى له أسباب موقفه وشرح له أبعاده، فإن أصر الإمام على نصحه واعتراضه أحيل الأمر إلى مجلس أهل الحل والعقد ليبت في هذا النزاع بالأغلبية الخاصة لأعضائه.

فإذا كان الرئيس الأعلى لا يزال على قناعاته بخطورة الأمر، وأن في إجازة هذا القرار ما يمس المصالح العليا للبلاد، كان له أن يستعمل حقه في حل هذه المؤسسات الدستورية في البلاد والتوجه ببيان إلى الأمة يبين فيه أسباب الحل، ويدعو إلى إعادة الانتخاب من جديد.

ثم يعرض الأمر على مجلس الشورى الجديد في أول اجتماع له فإن أيد رأي الرئيس قضي الأمر، وإن أيد رأي المجلس السابق كان على الإمام أن يتنحى، وأن يستعفي الأمة، ثم تجدد الأمة

اختيار خليفة لها، ويكون رئيس مجلس أهل الحل والعقد هو المسئول بالنيابة في هذه الفترة الانتقالية.

والسلطات المقترحة للإمام في ظل هذا التصور ما يلي:

١- الإشراف العام على كافة الشئون العامة الدينية والدنيوية في الدولة الإسلامية، وجماعها: حراسة الدين، وسياسة الدنيا به.

٢- تكليف حزب الأغلبية بتشكيل وزارة التفويض.

٣- الرقابة على أعمال وزارة التفويض.

٤- التعقيب على أعمال كافة المؤسسات الدستورية، وتوجيه النصيحة اللازمة.

٥- الفصل بين المؤسسات الدستورية عند التنازع وفقًا للقواعد المقررة في الدستور.

٦- حل المؤسسات الدستورية عند الاقتضاء.

٧- إعلان الحرب والسلم وإبرام المعاهدات الدولية، وفقًا لما ينتهي إليه قرار أهل الحل والعقد.

ثانيًا: مجلس الشورى (مجلس أهل الحل والعقد) :

وهو بمثابة المجلس التشريعي في الأنظمة الوضعية، ويتكون من فريقين أهل العلم وأهل التخصص، وأعضاؤه يمثلون مختلف الاتجاهات السياسية التي تدور في فلك المذهبية الإسلامية سواء أكانوا من المنتسبين إلى الأحزاب السياسية القائمة أم من المستقلين، ولا يحتاج وصول المرشح المستقل إلى عضوية هذا المجلس أكثر من تحقق الشروط المقررة لعضوية هذه المجالس، وحصوله على ثقة الأمة أثناء الانتخابات.

أما الطريق إلى عضوية هذا المجلس بالنسبة لمنتسبي الأحزاب السياسية فإنه يمر بهذه المراحل:

أولاً: أن تعرض برامج هذه الأحزاب ابتداء على المجلس الاستشاري الموسع ليقرر شيئين:

- مدى شرعية برامج هذه الأحزاب ابتداء، والتزامها بالإطار الإسلامي، وعدم خروجها على



الأصول الكلية الثابتة في الشريعة.

- مدى جدية هذه البرامج وصلاحيتها للعمل السياسي المثمر، ما إن كانت تعكس خبرة حقيقية لدى أصحابها، أم أنها مجرد ثرثرة في الشارع السياسي كما يقولون!

ثانيًا: إذا اجتازت برامج هذه الأحزاب هذه المرحلة بنجاح فقد تمهدت السبيل لتشكيل الحزب والإعلان عن ميلاده رسميًا وفقًا لوثيقة التأسيس التي يعلنها مؤسسوه، ويطبع برنامج الحزب في كتيب، ومعه تقرير المجلس الاستشاري ليكون أحد المواد الإعلامية الهامة التي تدور حولها المناظرة عندما تبدأ المعارك الانتخابية.

ثالثا: إذا فتح باب الترشيح، ودعي الناس إلى انتخاب مجلس الشورى، تقدم المرشحون من قبل هذه الأحزاب إلى الأمة لتقرر الأمة مدى ثقتها فيهم، كما قرر أهل التخصص مدى كفايتهم أو مدى صلاحية برامجهم لتحقيق التغيير المنشود، وبذلك يتحقق في هؤلاء المرشحين أمران:

- القوة: ويقررها المجلس الاستشاري بناء على برنامج الحزب.

- والثقة: وتقررها الأمة عندما يعرض عليها المرشح لاختياره.

فإذا اجتمع الأمران: الكفاية والثقة، فقد تحققت الأهلية المنشودة لتمثيل الأمة، والقيام بمصالحها العامة في مجلس الشورى، وتحقق قوله تعالى:

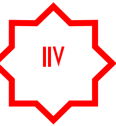
﴿ قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ﴾ [القصص:٢٦].

وقوله تعالى: إِنَّكَ ٱلْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴾ [يوسف:٥٤]،وقوله تعالى: ﴿ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾ [التكوير:٢٠،٢١] .

اختصاصات مجلس الشورى:

والسلطات المقترحة لمجلس الشورى في ظل هذا التصور ما يلي:

١- سن الأنظمة والقوانين اللازمة لإدارة شئون البلاد في إطار سيادة الشريعة.



٢- البت في كل ما يتعلق بإعلان الحرب أو إيقافها بعد التداول مع المتخصصين، وتفويض الإمام في إعلان ذلك.

٣- البت في كل ما يتعلق بالمعاهدات والأحلاف الدولية، وتفويض الإمام في إعلان ذلك.

٤- إقرار الميزانية العامة للدولة واعتماد الحسابات الختامية، والبت في مسألة القروض الخارجية إذا زادت عن قدر معين.

٥- الرقابة على أعمال وزارة التفويض، وممارسة حق الحسبة عليها، وطلب سحب الثقة منها، وإقالتها عند الاقتضاء.

٦- ترشيح الإمام، وعرضه على الأمة للاستفتاء العام، وإقالته عند الاقتضاء.

التنازع بين مجلس الشورى وبين غيره من مؤسسات الدولة:

إذا حدث تنازع بين مجلس الشورى وبين وزارة التفويض رفع الأمر إلى الإمام الذي يستمع إلى الفريقين ويقوم بدور الإصلاح، فإن تم التوصل إلى صيغة مرضية فقد قضي الأمر، وإلا عرض الأمر على المجلس الاستشاري الموسع ليصدر فيه التوصية المناسبة ويرفعها إلى الإمام الذي يصدر بها قرارًا يكون ملزمًا للكافة، وعلى من لا يرى مناسبته أن يطلب الإقالة.

ثالثًا: وزارة التفويض:

وهي السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية، وهي مسئولة أمام مجلس الشورى، وتتمتع بصلاحيات واسعة في العمل، فهي أشمل الولايات في الدولة الإسلامية، وتمنح هذه الوزارة لأرشد حزب سياسي حاز ثقة الخبراء في المجلس الاستشاري، وثقة الأمة في المعركة الانتخابية، واستطاع أن يحقق الأغلبية في مجلس الشورى فيحق له حينئذ أن يتولى تشكيل الوزارة على النحو الذي يضع به برنامجه السياسي موضع التنفيذ، وتختص هذه الوزارة بتسيير جميع شئون الدولة التنفيذية والإدارية تحت رقابة كل من مجلس الشورى والإمام العام، وفي إطار الالتزام بسيادة الشريعة وما يقرره مجلس الشورى من النظم والسياسات.



التنازع بين أعضاء الوزارة:

وزير التفويض هو الذي يختار أعضاء وزارته، وهم مسئولون أمامه بصورة مباشرة، كما أن الوزارة برمتها مسئولة أمام مجلس الشورى، فإذا حدث نزاع بين بعض الوزراء نظر: فإن كان نزاعًا مهنيًا رفع أمره إلى وزير التفويض الذي يسعى في التوفيق والإصلاح، وله أن يحيل الأمر عند الاقتضاء إلى مجلس الوزراء، ويصدر المجلس قراره في هذا النزاع بأغلبية أعضائه، وعلى من يأبى الانصياع لقرار المجلس أن يتقدم باستقالته من الوزارة، أما إن كان النزاع عاديًا رفع أمره إلى القضاء وهم وعامة الناس في ذلك سواء.

حل الوزارة:

تنتهي وزارة التفويض بانتهاء المدة المقررة لمجلس الشورى، وتشكل وزارة انتقالية للإشراف على الانتخابات الجديدة، وتسليم مقاليد الوزارة لمن يحظى بتأييد الأغلبية، ويصدر قرار الإمام بتقليده هذه الوزارة.

كما تنتهي هذه الوزارة بالحل بقرار يصدر من الإمام إذا حدث ما يستوجب ذلك وفقًا للقواعد المقررة في الدستور.

رابعًا: المجلس الاستشاري:

وهو مجلس يستحدثه النظام الإسلامي لتقديم المشورة الفنية والعلمية لكافة المؤسسات الدستورية، وتقديم النصيحة فيما يقع بينها من تنازع في هذا الصدد بعيدًا عن أجواء السياسة ورياحها العاصفة.

وهو أقرب إلى بيوت الخبرة ومراكز البحوث منه إلى المؤسسات السياسية، ولا علاقة لأعضائه بالأحزاب السياسية القائمة اللهم إلا علاقة النصح وبذل المشورة عند الاقتضاء.

تشكيل المجلس الاستشاري:

يتشكل المجلس الاستشاري من قادة العلم والتخصص في مختلف المجالات ممن يوثق بنزاهتهم وكفايتهم وتمحيضهم النصح للأمة.

وهؤلاء لا يتقدمون إلى الترشيح لهذا المجلس وإنما ترشحهم المؤسسات والهيئات العلمية التابعين لها وفقًا لمواصفات موضوعية يتم تحديدها بدقة بما يكفل ترشيح القمم الفكرية والعملية في مختلف المواقع.

ويراعى في أعضاء المجلس تمثيل مختلف التخصصات ومختلف الأقاليم، ويتم النظر في تجديد عضويتهم كل مدة معينة بمعرفة الجهات التي قامت بترشيحهم، أو العدول عنهم إلى غيرهم حسب ما ترى هذه الجهات.

اختصاصات المجلس الاستشاري:

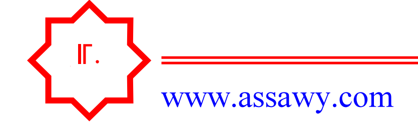
تدور كل أعمال هذا المجلس حول بذل المشورة للقيادة السياسية بمختلف مؤسساتها الدستورية عند الاقتضاء ويمكن بلورة هذه المشورة في المجالات الآتية:

- مراجعة البرامج السياسية للأحزاب المزمع إنشاؤها، وإعداد تقرير حول مدى التزامها بالإطار الإسلامي، وملاءمتها لمقاصد الشريعة من ناحية، ومدى جدية برامجها من الناحية العلمية والعملية، وصلاحيتها للنهوض بالبلاد حاضرًا ومستقبلاً من ناحية أخرى، والبرنامج السياسي الذي لا يحوز ثقة هذا المجلس يعاد لأصحابه لإعادة النظر، ولا يسمح لهم بتكوين حزب سياسي إلا بعد الحصول على ثقة المجلس.

وعمل المجلس في هذه النقطة شبيه بعمل لجنة الأحزاب في النظام المصري، إلا أن هذا المجلس يتميز بالخبرة الشرعية والخبرة الفنية: العلمية والعملية التي يتمكن من خلالها أن يقدم تقريرًا استراتيجيًا دقيقًا مفصلاً يتضمن تقويم برامج هذه الأحزاب، ومدى صلاحيتها ديانة وسياسة للتطبيق.

كما أن أعضاءه ليسوا من القيادة السياسية على النحو الذي يجري عليه العمل في النظام المصري إذ كيف تجمع جهة واحدة بين صفتي الخصم والحكم في آن واحد؟! وكيف يلجأ إلى القيادة السياسية لطلب السماح بإنشاء حزب يعارضها وينافسها على السلطة؟

والمجلس بهذا يتحاشى عيبًا خطيرًا من عيوب الديموقراطية العلمانية وهو عدم قدرة الأغلبية الشعبية على النظر في الشئون العامة والبرامج السياسية للأحزاب المختلفة والمقارنة بينها



بدقة لاختيار أقربها لمقاصد الشريعة، وأرجاها تحقيقًا للمصالح العامة؛ لأن هذا الدور عمل فني بحت لا يقدر على الإفتاء فيه بدقة إلا أكابر المتخصصين، وهذا هو عمل هذا المجلس.

- تقديم المشورة الفنية في المنازعات التي تنشأ بين مختلف المؤسسات الدستورية.

- تقديم المشورة الفنية فيما يحال إليه من قبل المؤسسات الدستورية المختلفة ولو لم يكن ذلك بمناسبة خصومة قائمة.

- بذل المشورة أو النصيحة ابتداء لمختلف المؤسسات الدستورية وغيرها من أجهزة الدولة فيما يرى المجلس ضرورة المبادرة بتقديم المشورة بشأنه.

هذه هي أهم المؤسسات المقترحة للنظام السياسي الذي يستوعب التعددية السياسية المؤطرة بسيادة الشريعة الإسلامية. ولعل سائلاً يسأل: ولكن هذا التصور قد قلص سلطات الإمام لحساب مجلس الشورى، وربما لحساب وزارة التفويض، وجوابنا على ذلك ما يلي:

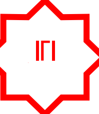
أولاً: إن هذا النموذج المقترح ليس ملزمًا بطبيعة الحال، وإنما هو اجتهاد بين اجتهادات عديدة، قابلة بدورها للدراسة والتطبيق والتحوير، ولم ندع أن هذا هو النموذج الوحيد.

ثانيًا: إنه قد ثبت من خلال الاستقراء العملي أن تركيز السلطة في يد فرد يغريه بالاستبداد والتسلط، فإذا تم توزيع السلطة على هذا النحو، ووضع الإطار الدقيق الذي يحكم العلاقة بين السلطات على النحو الذي يكفل مرونة الأداء من ناحية، ويحفظ حقوق الأمة من ناحية أخرى، وكان هذا أدعى لصيانة الحريات والبعد عن الدكتاتورية والاستبداد.

ثالثا: إن الطرف الضعيف في هذه العلاقة هم العامة الذين يقفون عزلاً أمام طغيان الحاكم وجبروته، والتاريخ القديم والحديث حافل بالصحائف الكريهة المظلمة التي كانت تجدد مقولة فرعون فيما حكاه عنه القرآن الكريم:

﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي ﴾ [القصص:٣٨]، **وقوله:**

﴿ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ﴾ [غافر: ٢٩].



فيصبح الانحياز إلى الطرف الضعيف، وإعطاء ممثليه قدرًا متميزًا من السلطة هو الأمر الذي يقضى به المنطق والعدل، وتدعمه مقاصد الشريعة وأصولها الكلية.

رابعًا: إن الأمة هي صاحبة الاختصاص الأصلي بالسلطة، وهي التي تفوض هذه السلطة لحكامها ليقيموا فيها كتاب الله، ويقوموا على حراسة الدين وسياسة الدنيا به، فإذا رأت منهم انحرافًا في استعمال هذه السلطة، وإساءة لاستخدامها، وخروجًا بها عن مقصودها الأصلي، كان من حقها أن تضع من القيود ما تشاء، وأن تسحب من هذا التفويض ما تشاء، وأن تشترط لنفسها ما تشاء، وليس على صاحب الحق من حرج إن هو ألزم وكيله بأن لا يخرج عن مقتضى وكالته، ووضع له من الشروط والقيود ما يكفل له التزام وكيله بحدود هذه الوكالة.

وإن قال قائل: لم لم تجعل المسئولية عن الوزراء إلى الإمام مباشرة لاسيما وقد جعلت المدخل إلى هذا النموذج هو وزارة التفويض التي تقتضي - كما ذكر أهل العلم - حق الإمام؛ بل واجبه في تصفح أفعال الوزير وتدبيره للأمور ليقر منها ما وافق الصواب، ويستدرك على ما خالفه، وواجب الوزير في مطالعة الإمام بما أمضاه من تدبير وأنفذه من ولاية وتقليد لئلا يصير بالاستبداد كالإمام، والتي ذكر أهل العلم من أحكامها حق الإمام في نقض ما قام به الوزير متعلقًا بسياسة الدولة كتقليد الولاة وتجهيز الجيوش وتدبير الحروب ونحوه، لا سيما وأن حقيقة التفويض تقتضي أن جماع السلطة في يد المفوض، وأن تفويضه إياها لغيره لا يسلبه حق المراجعة والتعديل أو النقض متى رأى أن المصلحة تقتضي ذلك؟

والجواب على ذلك بما يلي:

أولاً: إن هذا نوع من التصرف تتسع له قواعد السياسة الشرعية التي تجيز تقييد البيعة، وإلزام الإمام بقيود ترد على سلطته من البداية إن كان الصالح العام للأمة يقتضي ذلك.

ثانيًا: إننا وقد أدخلنا إلى النظام الإسلامي بعدًا جديدًا يتمثل في التعددية التي تقتضي تداول السلطة بين مختلف الأطراف بالوسائل السلمية المشروعة، فقد يقتضي الأمر شيئًا من التعديل في توزيع الصلاحيات والاختصاصات والسلطات، حتى نجمع في النموذج السياسي الإسلامي المنشود بين الثبات وبين التغير، الثبات الذي يرمز إلى وحدة الأمة ووحدة جماعتها وتماسك صفها، والتغير الذي يرمز إلى الحيوية والتجديد وإعطاء الفرصة لأصحاب الكفايات المختلفة أن يقوموا



بدورهم في إفادة الأمة، وفي دفع عجلة تقدمها إلى الأمام، من خلال تمكينهم من السلطة بطريقة حضارية سليمة لا تراق فيها الدماء ولا يتصدع بها بنيان الجماعة.

ثالثا: وإذا كان هذا التوجه يهدف إلى تثبيت موقع الإمام وإحاطة منصبه بشيء من الصيانة والبعد عن عواصف التوترات السياسية، فإن هذا يقتضي التخفف النسبي مما يناط به من سلطات؛ لأنه بقدر ما تكون السلطة بقدر ما تكون المسئولية، فهما أمران متلازمان لا ينفكان، والتوسع في السلطة يعني التوسع في المسئولية والمحاسبة، والتوسع في المحاسبة يعنى الخروج من دائرة الثبات المنشودة، وفتح الباب لإقالته وإعفائه من منصبه عند كل موقف تثبت مسئولية الوزارة فيه عن تفريط يقتضي ذلك، فإذا كان المنشود هو حصر عملية التبديل والتجديد وتداول السلطة في الوزارة ومجلس الشورى، فينبغي أن تتركز السلطة والمسئولية في كليهما، فإن استقاما استقامت الأمة لهم، وإن زاغا عدلت الأمة بهم إلى الحق أو عدلت عنهم إلى غيرهم، ويبقى منصب الإمام بمعزل عن هذه الأعاصير المتقلبة.

رابعًا: إن هذا النموذج لم يلغ يد الإمام نهائيًا عن مراجعة أعمال الوزارة؛ بل أعطاه حق تصفح أحوال هذه الوزارة، وبذل النصيحة الواجبة لأعضائها، كما أعطاه الحق في حل المؤسسات الدستورية - ومن بينها وزارة التفويض - إذا حدث ما يقتضي ذلك وفقًا للقواعد المقررة في الدستور، فالإمام لا يزال في ظل هذا النموذج يمسك بيده سيف الحل، وهو سيف قاطع يستطيع أن ينسف به كافة المؤسسات الدستورية في لحظة واحدة، لكنه عندما يفعل ذلك فإنه يغامر بمستقبله السياسي؛ لأن المجلس الجديد إذا عارض الإمام كان على الإمام أن يستقيل على الفور؛ لأنه يكون قد أثبت أنه يقف ضد إرادة الأمة، وأنه قد فقد أهليته لتمثيلها وتقلد أمورها.

موقع المعارضة في هذا النموذج:

سبق أن ذكرنا أن الحزب الذي يفوز بالأغلبية في مجلس الشورى يكون له الحق في أن يخول وزارة التفويض من قبل الإمام ليقوم بتشكيل الوزارة، ويكون مسؤولاً بصفة أساسية أمام مجلس الشورى، وبصفة ثانوية أمام الإمام على التفصيل السابق، ولكن ماذا عن موقف المعارضة؟ وأين موقعها على خريطة العمل السياسي في ظل هذا النموذج المقترح؟ والإجابة على هذا السؤال تتبلور في النقاط الآتية:

أولاً: حق المعارضة في أن تبقى على رأيها في معارضة الإجتهادات السياسية المطبقة، وأن تبقى في مجلس الشورى رقيبة على أعمال وزارة التفويض تحتسب عليها عند الاقتضاء.

ثانيًا: حقها في الدعوة إلى اجتهاداتها السياسية عبر القنوات النظامية التي يتفق عليها في ذلك، وأن تسعى لشرح برامجها للأمة تمهيدًا لكسب ثقتها عند الجولة البرلمانية القادمة، ولا يعتبر ذلك منازعة للإمام ولا منازعة للسلطة؛ لأن حق النقد والمعارضة في المسائل الاجتهادية مبذول للكافة.

ثالثا: التزامها بالطاعة للسلطة القائمة، وعدم منازعتها مدة قيامها بالسلطة إلا بمبررات شرعية صحيحة من فسق بين، أو إضرار متعمد بالمصالح العامة، تفقد به السلطة القائمة شرعية استمرارها في موقع المسئولية.

رابعًا: لا تبدأ الدعوة إلى طلب تأييد الناخبين لها وعدم تأييدهم للآخرين إلا بعد انتهاء الدورة القائمة لمجلس الشورى، وإعلان الإمام دعوة الأمة إلى إعادة الانتخابات، وتجديد اختيار مجلس الشورى، وإلا كان منازعة غير مشروعة لسلطة شرعية قائمة، وفرق بين المعارضة وبين دعوة الناس إلى نقض البيعة المعقودة للسلطة القائمة ونزع الشرعية عنها، فإن هذا بمثابة التمرد وإعلان الخروج.

خامسًا: دعم السلطة القائمة في كل ما يتعلق بالإطار المشترك المجمع على قبوله من الكافة، وهو الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، وما وقع الاتفاق عليه من المصالح العليا للدولة، فإن معارضة السلطة القائمة في هذا القدر أو خذلانها فيه نقض للثوابت، وسعي في هدم المقومات الأساسية للدولة الإسلامية.

سادسًا: تجنب الالتزام الحزبي بمفهومه العلماني، فالالتزام الحزبي بمفهومه العلماني يعني أن يدور المرء مع حزبه حيث دار، وأن يلتزم بمقرراته مهما كان تعارضها مع عقيدته الشخصية، وأن يكون موقفه تابعًا لموقعه، فإن كان حزبه في الحكومة كان في صفوف المدافعين، وإن كان خارج السلطة كان في صفوف المعارضين، والالتزام الحزبي على هذا النحو يخرق الثوابت الإسلامية التي تقرر في حسم أن التأييد والمعارضة ليس حرفة، ولكنها حسبة يجب أن تكون بالحق، ونصيحة يجب أن تبذل بأمانة، وشهادة يجب ألا تكون زورًا، فإن من عارض الحق لمجرد أنه في خصومة سياسية مع

السلطة القائمة فقد خان أمانة الكلمة وأمانة النصح، وأمانة المسئولية، وفقد أهليته لكل ولاية بعد ذلك!!

وعلى قادة هذه الأحزاب المعارضة ألا يلزموا أعضاءهم بتبني موقف المعارضة أبدًا محقة كانت السلطة أو مبطلة، أو تبني موقف الحزب الذي ينتمون إليه محقًا كان أو مبطلاً، وإلا فقد هذا التجمع شرعية وجوده، فإن هذا من البغي الذي يسخطه الله ورسوله.

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس يسمون حزبًا، ويتخذون لهم رأسًا، ويدعون إلى بعض الأشياء فقال: «وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب، أي تصير حزبًا، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحق والباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»[1].

سابعًا: التزامها بآداب الحسبة في كل ما تقوم به من أعمال المعارضة، وهي آداب مفروضة على الكافة: السلطة والمعارضة، والخارج عنها معرض؛ لأنه يحتسب عليه بدوره، وقد يحاكم في ذلك إلى القضاء، ويفقد أهليته للولاية.

إن المعارضة في ظل المذهبية الإسلامية لا تستبيح الكذب، ولا البهتان، ولا التجسس، وتتبع العورات ونحو ذلك من الآفات التي منيت بها المجتمعات العلمانية؛ لأنها تؤمن أن أمرها بالمعروف يجب أن يكون بالمعروف، وأن نهيها عن المنكر لا يجوز أن يكون بالمنكر، وأن من أربى الربا أن يستطيل المرء في عرض أخيه المسلم، وأن الكذب يهدي إلى الفجور، وأن الفجور يهدي إلى النار، وأن الذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانًا وإثمًا مبينًا، وأن من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه ولو في عقر داره، وأن الظن أكذب الحديث، وأن الظلم ظلمات يوم القيامة، وأن حقوق العباد لا يغفرها الله أبدًا؛ بل القصاص لا محالة... إلى غير ذلك من مبادئ الحق والعدل والطهر في شريعة الإسلام الخالدة، فهي معارضة ربانية تتحرى الحق

([1]) جامع الرسائل والمسائل، لابن تيمية: ١/١٥٢، ١٥٣.

والموضوعية، وتنأى عن الإسفاف والمهاترات الحزبية، وتتجرد لتمحيض النصح للأمة، والقيام بفريضة الحسبة على رسومها الشرعية...

هذه هي المعارضة المنشودة في إطار المذهبية الإسلامية.

الفصل الثالث

التعددية السياسية قبل إقامة الدولة الإسلامية

هل تجوز التعددية السياسية في مراحل السعي لإقامة الدولة الإسلامية؟

تتوقف الإجابة على هذا السؤال على معرفة المقصود بالتعددية في هذه الحالة، هل المقصود بها تعدد الأوعية الإسلامية الفاعلة التي تضع تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية على رأس برامجها الانتخابية، وعلى قمة أولوياتها وأهدافها الأساسية، مع تباينها في مناهج تحقيق هذا الهدف، ووضعه موضع التنفيذ؟ أما المقصود بها تعدد الأيدولوجيات، وتصارعها في هذه المرحلة، والسماح لكافة الأحزاب الإسلامية وغير الإسلامية بالعمل، والتنسيق بينها عند الاقتضاء، لتحقيق هدف مرحلي مشترك، أو لدفع مفسدة عامة يتضرر منها الجميع؟

وسوف نجيب على هذا السؤال من خلال المبحثين الآتيين:

المبحث الأول

تعدد الاتجاهات السياسية التي تسعى إلى تحكيم الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية

لا منازعة في أن تعدد الاجتهادات وتفاوت التقديرات سنة من سنن الاجتماع، وأنه حقيقة ملازمة لكافة التجمعات البشرية في مختلف الأزمنة والأمكنة. ولا يذم هذا الاختلاف إلا في صورة من هذه الصور:

- أن يكون في الأصول والقطعيات؛ كالخلاف على أصل النحلة، أو الخلاف في الأصول الكلية القطعية في الشريعة، فالأول يخرج به أصحابه من الملة، والثاني يخرجون به عن دائرة أهل السنة والجماعة، ويصبحون فرقة من الفرق الضالة.

- التعصب المذموم الذي يفضي إلى التفرق ويخترق به سياج الأخوة الإيمانية، ويصبح به الناس شيعًا متلاعنة متدابرة، ويحول دون التنسيق والتعاون في مواضع الإجماع أو في أوقات المحن والكوارث العامة.

وقد سبق أن ذكرنا أن التعددية التي يمكن أن تقبل بها المذهبية الإسلامية هي التعددية داخل الإطار الإسلامي؛ بل داخل الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، فلا تعددية للفرق الضالة وأهل الأهواء، وفرق بين القبول بوجودهم في المجتمع الإسلامي وبين إتاحة الفرصة لهم من خلال التعددية ليكونوا ولاة على البلاد والعباد، وبهذا انتفت الصورة المذمومة الأولى من صور التعدد والاختلاف.

لم يبق إذن إلا الصورة الثانية وهي صورة التعصب الذي يفضي إلى التفرق، ويمنع من التنسيق والتعاون في الثوابت والمحكمات، وفي أوقات الجهاد والدفع العام، وبناء على ذلك يتفرع القول في التعددية السياسية في هذه الحالة؛ لأن التعددية المطروحة للمناقشة هي التعددية في مرحلة السعي لإقامة الدولة، ولا يخفى أن هذه المرحلة تقتضي الاجتماع على الأصول المحكمة، والتغافر في الفروع والظنيات؛ لأن المنازعة هنا ليست داخل الإطار الإسلامي كما هو الحال عند وجود الدولة الإسلامية، ولكن المنازعة على أصل هذا الإطار، هل تقبل بالإطار الإسلامي أم تستبدل العلمانية به؟



وإذا طرحت المسألة على هذا النحو فإن الأولوية تكون لصالح الانتصار لأصل الدين، وتوفير كل الجهود والطاقات للتصدي لخصومه، ولهذا نظير في الأنظمة الوضعية عندما تمر البلاد بحالة حرب، وتجتاحها كوارث عامة تهدد وجودها كله بالفناء والاستئصال، فإن كافة القوى السياسية الموجودة في الدولة حكومة ومعارضة تقف صفًا واحدًا وخندقًا واحدًا لدفع هذه الكارثة العامة، ويكون الاعتبار القومي مقدمًا على الاعتبار الحزبي، ومصلحة الأمة مقدمة على مصلحة فريق معين منها، فتتلاشى التصدعات الحزبية، وتتوارى العصبيات المذهبية، ولا يكون للمجتمع كله من هم إلا دفع هذا الصائل والتصدي لهذه الكارثة!!

وبناء على ذلك فإن التعددية السياسية قد تمنع في هذه المرحلة إن كانت تعددية تنافس وتنازع تحول دون التنسيق لإقامة واجب الوقت وفريضة الساعة، وهو التعاضد لإقرار سيادة الشريعة وإبطال ما خالفها؛ لأنها تكون في هذه الحالة تعددية ممقوتة، تعنى بالفرع على حساب الأصل، وتنشغل بالجزئيات عن الكليات، وتستغرق في خلافاتها الداخلية الفروعية، تهدر فيها طاقاتها، وتمزق بها وحدتها، وتترك الخصوم يقوضون أصل الإسلام، ويأتون على بنيانه من القواعد!!

إما إذا لم تحل التعددية دون إقامة التنسيق والتعاون بين هذه الاتجاهات المختلفة، وجمعتهم جبهة واحدة للعمل المشترك، والتزموا جميعًا بإقامة جماعة المسلمين بمفهومها العام والشامل، فلا ضرر في هذه التعددية، ولا تثريب على أصحابها، فإذا أقيمت الدولة الإسلامية وُكِّل أمر المفاضلة بين هذه الاتجاهات واختيار أرشدها وأكثرها ملاءمة لمقاصد الشريعة وتحقيقًا لمصالح الأمة إلى جماعة المسلمين.

والاتجاه الذي يحظى بتأييد الأغلبية تؤدى إليه أمانة الحكم، وتبقى بقية الاجتهادات في مقاعد الاحتساب والمراقبة، وقد تحل كافة هذه الاتجاهات بعد إقامة الدولة لتحقق الغرض الذي أنشئت من أجله، وترسم خريطة العمل السياسي على نحو جديد.

أما التعددية الرافضة للتعاون، المغلقة على ما تمحورت عليه من اجتهادات وبرامج، فهي تعددية مرفوضة لا محالة؛ لأنها تبدد الجهود، وتهدر الطاقات، وتتيح الفرصة لغلبة الخصوم.

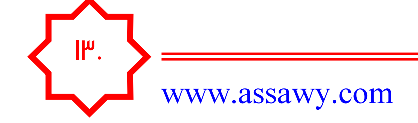
ولقد جربت هذه التعددية في بعض البلاد الإسلامية [باكستان مثلاً]، وترتب عليها فشل الاتجاه الإسلامي في المعركة الانتخابية، وفوز حزب الشعب العلماني بالأغلبية التي شكل بها الوزارة، ووضع بها على رأس الحكومة في باكستان، لتصبح أول سابقة في تاريخ الأمة أن...[سقط في الكتاب]، رغم الوعيد الذي يوشك أن يكون من المعلوم بالضرورة من الدين وهو قوله صلى الله عليه وسلم: ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة))[1].

ولم يكن فشل التيار الإسلامي في هذه الانتخابات مرده إلى خذلان الأمة له أو التفافها حول حزب الشعب، ولكن مرده إلى تشرذم هذا التيار، وتفرق كلمته، وعدم قدرته على التنسيق والتعاون في هذه المواجهة.

لقد استطاع أن يحصل على الأغلبية الحقيقة لأصوات الناخبين، ولكنها وزعت في سلال مختلفة، وتفرقت بين أحزاب متعددة، وتجمعت أصوات الاتجاه العلماني في سلة واحدة، فكانت النتيجة أن هزمت الأقلية المتماسكة الأكثرية المفككة، وفازت العلمانية، وفشل الإسلاميون في هذه المواجهة، ولم يكن العيب في هذا إلى التعددية في ذاتها فلا تزال الأمة عبر التاريخ مذاهب مختلفة واجتهادات متفاوتة، ولكنها كانت تقف في خندق واحد إذا حزب الأمر وأعلن النفير العام، ولكن العيب في عدم قدرة هذه الاتجاهات المختلفة على التنسيق في هذه المعركة، وحشد أجنادها وكتائبها ولو مرحليًا في خندق واحد، الأمر الذي انتهى بها إلى فشل محقق.

---

(1) رواه البخاري في الصحيح.



المبحث الثاني

تعدد الأيدولوجيات السياسية

في مرحلة السعي إلى تحكيم الشريعة.

تعدد الأيدولوجيات في هذه المرحلة وتفاوتها من الإسلامية إلى العلمانية لا يسأل عنه الاتجاه الإسلامي بطبيعة الحال؛ لأنه لا يد له في إيجاده، ولا سبيل له إلى إيقافه، فهو جزء من الواقع الأسيف الذي ابتليت به الأمة، ولا يد لها فيه ولا اختيار!!

فإذا كان السؤال عن مدى شرعية هذا الإطلاق في التعددية في ظل الدولة الإسلامية، فقد سبق أن أشرنا إلى أن التعددية التي يمكن أن يستوعبها الإطار الإسلامي هي التعددية الملتزمة بسيادة الشريعة، والتي تدور في فلك الأصول الشرعية المعتبرة، أما التعددية المطلقة التي تمهد السبيل للشيوعيين والوثنيين واليهود والنصارى أن يكونوا ولاة الأمة وأهل الحل والعقد فيها، والتي تتيح لمناهج الشرك والكفر أن تسود في دار الإسلام، فهي تعددية مشجوبة منكرة لا سبيل إلى القبول بها في إطار الدولة الإسلامية بحال من الأحوال.

والخلاصة أن التجمعات العلمانية التي تقوم على مخاصمة الإسلام ومحاربة شريعته، أو التجمعات الإلحادية التي تقوم على إنكار الألوهية والكفر بالغيب، والتجمعات الوثنية التي لا تدين بدين كلها تجمعات باطلة لا شرعية لها فوق أي أرض وتحت أي سماء، وفرق بين أن تعقد لها الذمة ويسمح لها بالوجود، وبين أن يمهد لها سبيل تصل من خلاله إلى منصب الولاية العامة على المسلمين!!

هذا على مستوى الفتوى والحكم الشرعي المجد، وإن كان لا يخفى أن إجازة التيار الإسلامي لهذه التجمعات وغيرها أو اعتراضه على ذلك لا قيمة له في واقع استضعافه، فهو لا يملك أن يدعم ما يعتقد شرعيته، أو يمنع ما يعتقد انعدام شرعيته، وسماحه وعدم سماحه في هذه المرحلة سواء!

أما إن كان السؤال عن مدى شرعية التحالف مع بعض هذه الاتجاهات العلمانية في هذه

المرحلة لتحقيق بعض المصالح أو دفع بعض المفاسد فهذا الذي يمكن أن يفصل فيه القول، ويعتبر أمرًا ذا بال، حريًا بأن نتدبره في ظل الظروف الراهنة للعمل الإسلامي المعاصر.

مدى شرعية التحالفات المرحلية مع بعض الاتجاهات العلمانية:

الحلف في اللغة: هو العهد يكون بين القوم، ولا يخرج مدلوله الشرعي عن هذا المعنى، فهو المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق، ولقد وردت بعض النصوص الشرعية في النهي عن التحالف في الإسلام نذكر منها:

- قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لا حلف في الإسلام، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة))[1].

- وقوله صلى الله عليه وسلم: ((أوفوا بحلف الجاهلية فإنه لا يزيده - يعني الإسلام - إلا شدة، ولا تحدثوا حلفًا في الإسلام))[2].

- وقوله صلى الله عليه وسلم عام الفتح عندما قام في الناس خطيبًا وقال: ((يا أيها الناس إن ما كان من حلف في الجاهلية فإن الإسلام لم يزده إلا شدة، ولا حلف في الإسلام، والمسلمون يدهم على من سواهم، تتكافأ دماؤهم، يجير عليهم أدناهم، ويرد عليهم أقصاهم، ترد سراياهم على قعدهم، لا يقتل مؤمن بكافر، دية الكافر نصف دية المسلم، لا جلب ولا جنب، ولا تؤخذ صدقاتهم إلا في ديارهم))[3] وفي رواية عند أحمد: ((أوفوا بعهد الجاهلية فإن الإسلام لم يزده إلا شدة، ولا تحدثوا حلفًا في الإسلام)).

ويقابل هذه النصوص ما رواه البخاري عن عاصم الأحول قال: قلت لأنس بن مالك: « أبلغك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا حلف في الإسلام؟ فقال قد حالف النبي صلى الله عليه وسلم بين قريش والأنصار في داري » وفي رواية مسلم: « فقال أنس: قد حالف رسول الله صلى الله عليه

---

(1) رواه مسلم وأبو داود عن جبير بن مطعم.

(2) أخرجه الترمذي عن عمرو بن شعبة عن أبيه عن جده.

(3) مسند الإمام أحمد: ٢/ ١٨٠.

وسلم بين قريش والأنصار في داره »، وقد عقد البخاري بابًا في الصحيح فقال باب الإخاء والحلف[1].

وجمع أهل العلم بين هذه النصوص بأن الحلف المنهي عنه هو الحلف على ما منع منه الشرع كالذي كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن الثورات ونحوه، وأما ما كان من هذه الأحلاف على نصر المظلوم، والقيام في أمر الدين، والتعاون على البر والتقوى، وإقامة الحق والعدل فهذا باق لم ينسخ.

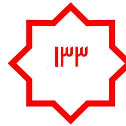
وقال النووي رحمه الله: « قال القاضي: قال الطبري: لا يجوز الحلف اليوم، فإن المذكور في الحديث والموارثة به وبالمؤاخاة كله منسوخ لقوله تعالى: ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ [الأحزاب:٦] ، وقال الحسن: كان التوارث بالحلف فنسخ بآية المواريث، قلت: أما ما يتعلق بالإرث فيستحب فيه المخالفة عند جماهير العلماء، وأما المؤاخاة في الإسلام، والمحالفة على طاعة الله، والتناصر في الدين، والتعاون على البر والتقوى، وإقامة الحق، فهذا باق لم ينسخ، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم في هذه الأحاديث، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة، وأما قوله صلى الله عليه وسلم: ((لا حلف في الإسلام))، فالمراد به حلف التوارث، والحلف على ما منع الشرع منه والله أعلم »[2].

ويقول ابن حجر في الفتح: « وتضمن جواب أنس إنكار صدر الحديث؛ لأن فيه نفي الحلف وفيما قاله هو إثباته، ويمكن الجمع بأن المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالمًا، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث ونحو ذلك، والمثبت ما عدا ذلك من نصر المظلوم، والقيام في أمور الدين، ونحو ذلك من المستحبات الشرعية كالمصادقة والموادّة وحفظ العهد »[3].

وقال ابن الأثير رحمه الله: «أصل الحلف: المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق، فما كان منه في الجاهلية على الفتن، والقتال بين القبائل، والغارات، فذلك الذي ورد النهي عنه في

---

(١) راجع: فتح الباري: ٥٠١/١٠.
(٢) صحيح مسلم بشرح النووي: ٨١/١٦، ٨٢.
(٣) فتح الباري: ٥٠٢/١٠.



الإسلام بقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا حلف في الإسلام))، وما كان منه في الجاهلية على نصر المظلوم، وصلة الأرحام كحلف المطيبين، وما جرى مجراه، فذلك الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم: ((وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة))، يريد من المعاقدة على الخير ونصرة الحق، وبذلك يجتمع الحديثان، وهذا هو الحلف الذي يقتضيه الإسلام، والممنوع منه ما خالف حكم الإسلام، وقيل: المحالفة كانت قبل الفتح، وقوله صلى الله عليه وسلم: ((لا حلف في الإسلام)) قاله زمن الفتح فكان ناسخًا »[1].

وبهذا التفصيل نستطيع أن نفرق فيما قد تقتضيه الظروف المعاصرة من التحالفات المرحلية مع بعض الاتجاهات العلمانية، تحقيقًا لبعض المصالح العامة، أو دفعًا لبعض المفاسد فنقول:

- ما كان من هذه التحالفات، على تحقيق أمر مشروع التقت مصلحة الجميع في تحقيقه كإسقاط طاغية أذل البلاد والعباد، أو دفع صائل، أو إخراج عدو داهم بلاد المسلمين فجأة فاستباح بيضتهم أو بصدد أن يفعل ذلك، ولم يتضمن التزامًا على الاتجاه الإسلامي يغل يده عن تبليغ دعوته، أو إقامة دينه، فالأصل في هذا التحالف هو الإباحة، ويبقى النظر بعد ذلك في دراسة جدواه، ومدى ما يمكن أن يحققه من مصلحة أو يدفعه من مفسدة، وفي ضوء نتيجة هذه الموازنة تكون الفتوى لصالح هذا التحالف أو ضده، فهو إذن على هذا النحو مما يدور في فلك السياسة الشرعية، وتتقرر شرعيته في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، والعبرة فيه لما غلب.

- أما ما كان منه على أمر غير مشروع، أو تضمن التزامًا يضر بالمسلمين، أو يغل يد الدعاة عن الصدع بالحق وإقامة الدين، فهذا هو التحالف الممنوع الذي تظاهرت النصوص الجزئية والقواعد الكلية على رده.

ولهذا لما أراد بنو عامر بن صعصعة أن يبايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن يجعل لهم الأمر من بعده أجابهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: ((الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء))، وأبى عليهم ذلك: فقد روى ابن إسحاق في السيرة: «.... وأنه أتى بني عامر بن صعصعة، فدعاهم إلى الله عز وجل، وعرض عليهم نفسه، فقال له رجل منهم يقال له بحيرة بن فراس: والله لو أني أخذت

([1]) السيرة النبوية، لابن هشام: ١/٤٢٢-٤٢٥.



هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثم قال له: أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء. فقال له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا؟! لا حاجة لنا بأمرك، فأبوا عليه»[1].

والذي يستفاد من هذه القصة أن الاتجاه الإسلامي لا يملك مهما كان في مرحلة الضعف أن يتحالف مع الاتجاهات العلمانية على إقامة بديل سياسي يكونون فيه شركاء؛ لأن معنى هذا إقامة نظام للحكم، مزيج من الحق والباطل، وخليط من الإسلام والجاهلية، وهذا الذي لا سبيل إليه إلا تحت مطارق الضرورات الملجئة، كأن تبدأ المواجهة بالفعل، ويجد المسلمون أنفسهم في مأزق: إما أن تباد خضراؤهم وتستأصل شأفتهم وإما قبول هذا العرض. هنا تأتي أحكام الضرورة، والتي تجيز لهم بعد ذلك أن ينبذوا إليهم عهدهم على سواء، وأن يعودوا أدراجهم إلى المفاصلة والجهاد.

أما أن يقبل الاتجاه الإسلامي بذلك في غير حالات الضرورة الملجئة فذلك الذي تتظاهر الأدلة على رده.

والخلاصة أن مشروعية التحالفات مع الاتجاهات العلمانية في هذه المرحلة مشروطة بأمرين:

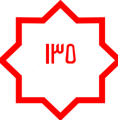
- **الأول:** أن تكون على أمر مشروع من مصلحة تستجلب، أو مفسدة تستدفع، شريطة أن يتم تقدير هذه المصالح والمفاسد بميزان الشريعة.

- **الثاني:** ألا تتضمن التزامًا يضر بالرسالة التي انتصب الاتجاه الإسلامي لإبلاغها إلى العالمين.

ولعل هذه النتيجة تقودنا إلى سؤال آخر: هل يجوز للاتجاه الإسلامي أن يدخل في تحالف مع سائر الاتجاهات السياسية القائمة لإقامة بديل سياسي يكون الحكم فيه ديموقراطيًا أي يترك الأمر في تحديده إلى الأمة؟

أجاب بعض الباحثين المعاصرين على هذا السؤال بالنفي؛ لأن هذا معناه القبول بحاكمية الأغلبية التي قد تزيف إرادتها وتختار غير الإسلام، ومعناه كذلك الإقرار لهذه الأغلبية بالحق في

([1]) النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير.



التشريع المطلق، وقبول كل ما يصدر عنها من تشريعات مهما كانت مخالفة لشرع الله، أو أننا سنغدر بالمواثيق، ولا يصلح في ديننا الغدر.

وأرى أن الأمر في حاجة إلى تفصيل، وأن إطلاق القول بالرفض كإطلاق القول بالقبول كلاهما موضع نظر، فقد تلجئنا ضرورات الواقع إلى القبول بأمر كنا قد أجهدنا أنفسنا في تأصيل رده والنكير على أهله، ثم يجد من الاعتبارات ما يجعلنا نرجع البصر كرتين، ونتلمس له المعاذير والتخريجات!!

ووجه الاعتراض على إطلاق القول بالمنع أو الجواز أن المجتمعات ليست سواء، فمنها ما لا يزال على ولائه للإسلام واستمساكه بتحكيم شريعته، ولو أتيحت له لحظة اختيار ما ابتغى بالإسلام بدلاً ولا عن شريعته حولاً، ومنها ما استفحلت فيه أدواء العلمانية، وتفشت في أوصاله، ومسخت هوية أبنائه، فأحدثت فيه ما يشبه الردة عن الإسلام والمعاداة لشريعته، وإن كنا لا نستطيع تعميم الحكم بالردة على أفراده على التعيين، ولكنها عند الإطلاق ظاهرة لا تخطئها العين.

وكما أن المجتمعات ليست سواء فإن الديموقراطيات البديلة ليست سواء، فهناك الديموقراطية الصورية التي تضفي طلاء من الذهب على الأغلال، ويتوارى خلفها أئمة الكفر والطغيان في دول العالم الثالث، لاسيما الإسلامية منها، فليس لها من الديموقراطية إلا اسمها ولا من الحرية إلا ادعاؤها، وكل شيء فيها يجرى على النقيض، وهنالك الديموقراطية الفعلية كتلك التي تمارسها المجتمعات الغربية، وهي وإن كانت تشكل الرأي العام الذي يشكل بدوره إرادة الأفراد، ولكنها في النهاية لا تزور النتيجة، ولا تعبث بصناديق الانتخابات، فهي تؤثر بإعلامها على اختيارات الأفراد، ولكنها لا تختار لهم في النهاية؛ بل تتركهم وما يريدون.

وكما أن المجتمعات ليست سواء فالحركات الإسلامية ليست سواء كذلك، فهناك الحركات الإسلامية الناشئة التي لا تملك رصيدًا شعبيًا، ولا تغلغل لها في أوساط الأمة، وهناك الحركات الإسلامية الضاربة بجذورها في أعماق الأمة، والتي تملك أن تؤثر في قرارها عند الاقتضاء.

وبناء على هذا التفاوت في واقع المجتمعات، وواقع الديموقراطيات، وواقع الحركات الإسلامية، تتفاوت الإجابة على هذا السؤال.



فإذا كانت المجتمعات لا تزال على ولائها للإسلام، واستمساكها بتحكيم شريعته، وكانت الديموقراطية المقترحة مما يغلب على الظن أنها ديموقراطية فعلية لا تزيف إرادة الأمة ولا تصادر اختيارات الشعوب، فيصبح القول بالمنع من القبول بالتحالف مع الغير لإيجاد بديل سياسي يترك فيه الحكم للأغلبية نوعًا من التفريط، وإضاعة لفرصة سنحت قد تقيم الإسلام بأدنى خسارة وتضحيات ممكنة.

ولا وجه هنا لأن يقال: ومتى كانت إقامة الإسلام بغير تضحيات؟ لأن الأصل في هذه المجتمعات أنها مجتمعات إسلامية، والأصل في هذه الديار أنها ديار إسلام، والمفروض أن إقامة الإسلام فيها لا تكلف شيئًا بالكلية؛ لأن الإسلام دينها الذي به تدين، وقد جتالها عنه الخصوم بقهر وتدبير!! فإذا سنحت الفرصة لإزالة هذا القهر وإبطال هذا التدبير، فالأصل فيها هو المسارعة إلى الإسلام طواعية بلا كلفة ولا تضحيات، والتضحيات ينبغي أن تكون في المجتمعات الكافرة، وعندما تكون المواجهة في ديار الكافرين!!

أما إذا كانت المجتمعات قد انسلخت من دينها وباضت فيها العلمانية وأفرخت، أو كانت الديموقراطية المقترحة من جنس ديموقراطيات العالم الثالث؛ فهنا يصبح القبول بهذا الاقتراح نوعًا من المجازفة؛ لأنه يكرس الضلالة القادمة ويخلع عليها قناعًا من الشرعية، ولكن الوضع قد يختلف لو كانت الحركة الإسلامية من الامتداد والفاعلية والقدرة على التغلغل والتأثير وقدرت أنها تستطيع أن توجه قرار الأمة، وأن تدفع بها نحو اختيار الإسلام، وأن تبطل التلبيس الذي ينسجه حولها الخصوم، فهنا تصبح المراهنة فقط على نوع الديموقراطية المقترح، فإن كانت فعلية امتهد القول بالقبول في هذه الحالة، وإن كانت مزيفة فلا وجه للقبول في جميع الأحوال.

وهناك بعد آخر جدير بالتدبر: وهو المقارنة بين الواقع القائم والبديل المقترح، فلو كان الواقع القائم قد أوفى على الغاية في القهر والتسلط، ومصادرة الحريات، والتضرع في الدماء والأموال والأعراض، أو كان البديل المنشود في أسوأ أحواله لن يبلغ هذه الدرجة من القسوة والسوء، فإنه وإن لم يكن إسلاميًا فسيكون مجتمعًا حرًا يتيح الحرية لكافة الأيدولوجيات ومن بينها الإسلام، فيستطيع الدعاة إلى الله أن يصدعوا بكلمة الحق بعد أن كانت الكلمة مصادرة، ويستطيعون أن ينطلقوا في الدعوة إلى الله بعد أن كانت الدعوة مصادرة، ويستطيعون أن يعيشوا بالإسلام بعد أن

كان الإسلام جريمة يعاقب عليها ويفتتن الناس بسببها، افيستطيع عاقل أن يتردد في رفض هذا البديل بدعوى أنه لا يريد إلا محض الإسلام؟!

نعم إننا نريد الإسلام ولا نريد غيره، ولكن ألا يمثل هذا المناخ الجديد خطوة على طريق استعادة الهوية والتمكين للإسلام، إن المقابلة ليست بين الإسلام وبين هذا البديل الديموقراطي، ولو كانت المقابلة على هذا النحو لحسمت القضية على الفور، ولكن المقابلة بين النظام القائم بجبروته وطغيانه، وبين البديل المقترح بحرياته وضماناته، هكذا تكون المقابلة؛ لأن الفرض أننا عاجزون عن إقامة الإسلام، وإلا فإن من كان قادرًا على إقامة الإسلام فليقمه على الفور ولا داعي للدخول في كل هذه الموازنات!!

وإذا كنا عاجزين عن إقامة الإسلام على الفور، وكانت المقابلة والمفاضلة بين نظامين أحدهما تستباح فيه الحرمات وتجرم فيه الدعوة إلى الله ويسام فيه المؤمنون والمؤمنات سوء العذاب، وبين نظام آخر تصان فيه الحقوق والحريات، فإن نتيجة المفاضلة تكون لصالح هذا الأخير ولا شك.

وما أشبه هذه الحالة بحالة الهجرة إلى الحبشة، لقد كان مبررها أن بالحبشة ملكًا لا يظلم عنده أحد، مع اجتماع نظام مكة ونظام الحكم في الحبشة في صفة الكفر، ولكن الفارق أن مكة يومئذ كانت تسوم المؤمنين سوء العذاب، أما الحبشة فقد كانت دار أمن لا يظلم فيها أحد، فهاجر إليها المستضعفون أفواجًا بعد أفواج.

فإن قال قائل: ولكن ملك الحبشة قد أسلم بعد ذلك؟ قلنا: هذا حق، ولكن عندما اتخذ القرار بالهجرة إليه لم يكن قد أسلم بعد، ولم يكن الدافع إلى الهجرة إلى الحبشة أن ملكها قد أسلم، أو أنها قد صارت بذلك دار إسلام، ولكن الدافع الوحيد هو الأمن وعدم الظلم: « **فإن بها ملكًا لا يظلم عنده أحد** »؛ بل إن الحبشة حتى بعد إسلام مليكها ما أصبحت دار إسلام، فما استطاع الرجل أن يحكم بالقرآن، ولا أن يقيم في الناس شريعة الله، فقد كان في وضع لا يمكنه من ذلك فعذره الله بإيمانه، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه أن يصلوا عليه صلاة الغائب عند موته، وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى إلى هذا، وبين أن ملك الحبشة لم يكن قادرًا على إقامة شرائع الدين في الحبشة؛ لأنه كان بين أظهر قوم لا يقرونه على ذلك؛ بل نقل أنه ربما كان لا يؤدي الصلاة ولا يصوم رمضان.



يقول رحمه الله: ونحن نعلم قطعًا أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن، والله قد فرض على نبيه صلى الله عليه وسلم بالمدينة أنه إذا جاءه أهل الكتاب لم يحكم بينهم إلا بما أنزل الله إليه، وحذره أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليه، وهذا مثل الحكم في الزنا للمحصن بحد الرجم، وفي الديات بالعدل، والتسوية في الدماء بين الشريف والوضيع، النفس بالنفس، والعين بالعين، وغير ذلك.

والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم القرآن فإن قومه لا يقرونه على ذلك، وكثيرًا ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضيًا؛ بل وإمامًا، وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك؛ بل هناك من يمنعه ذلك، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، وعمر بن عبد العزيز عودي وأوذي على بعض ما أقامه من العدل، وقيل إنه سم على ذلك. فالنجاشي وأمثاله سعداء في الجنة وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرون على التزامه؛ بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها»[1].

والأصل في ذلك كله ما تمهد في قواعد الأصول من أن مبنى الشريعة تحصيل المصالح، وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، واحتمال المفسدة المرجوحة تحصيلاً للمصلحة الراجحة، وأن الميسور لا يسقط بالمعسور، وأنه ما لا يدرك كله لا يترك جله.

فإن قيل: ألا يتضمن هذا المسلك نوعًا من الإعانة على المعصية والفسوق عن أمر الله؟ قلنا: إننا ندفع بذلك منكرًا أكبر هو أسخط لله عز وجل من هذه المعصية، وقد تجوز الإعانة على المعصية لا من جهة كونها معصية؛ بل لما تتضمنه من دفع معصية أكبر، كما ندفع الأموال إلى الكفرة نفتدي بها أسرانا من بين أيديهم، وقد أشار إلى هذا المعنى أئمة أهل العلم من قبل.

يقول العز بن عبد السلام رحمه الله في كتابه قواعد الأحكام: «إذا تفاوتت رتب الفسوق في حق الأئمة قدمنا أقلهم فسوقًا، مثل أن كان فسق أحد الأئمة بقتل النفوس وفسق الآخر بانتهاك حرمة الأبضاع، وفسق الآخر بالتضرع للأموال، قدمنا المتضرع للأموال على المتضرع للدماء والأبضاع، فإن تعذر تقديمه قدمنا المتضرع للأبضاع على من يتعرض للدماء، وكذلك يترتب

---

(1) مجموع الفتاوى، لابن تيمية: ١٩/٢١٨، ٢١٩.



التقديم على الكبير من الذنوب والأكبر، والصغير منها والأصغر على اختلاف رتبها »[١].

وقال في معرض الحديث عن تقديم أقل الأئمة فسوقًا عند تفاوت رتبهم في ذلك: «فإن قيل: أيجوز القتال مع أحدهما لإقامة ولايته وإدامة تصرفه مع إعانته على معصيته؟ قلنا: نعم؛ دفعًا لما بين مفسدتي الفسوقين من التفاوت، ودرءًا للأفسد فالأفسد، وفي هذا وقفة وإشكال من جهة أنا نعين الظالم على فساد الأموال دفعًا لمفسدة الأبضاع وهي معصية، وكذلك نعين الآخر على إفساد الأبضاع دفعًا لمفسدة الدماء وهي معصية.

ولكن قد تجوز الإعانة على المعصية لا لكونها معصية؛ بل لكونها وسيلة لتحصيل المصلحة الراجحة، وكذلك إذا حصل بالإعانة مصلحة تربو على تفويت المفسدة، كما تبذل الأموال في فداء الأسرى الأحرار من المسلمين من أيدي الكفرة الفجرة»[٢].

ويقول في موضع آخر: « وقد تجوز المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان لا من جهة كونه معصية؛ بل من جهة كونه وسيلة إلى مصلحة، وله أمثلة: منها ما يبذل في افتكاك الأسارى، فإنه حرام على آخذيه، مباح لباذليه، ومنها أن يريد الظالم قتل إنسان مصادرة على ماله، فانه يجب عليه بذل ماله فكاكًا لنفسه، ومنها أن يكره امرأة على الزنا ولا يتركها إلا بافتداء بمالها أو بمال غيرها، فليزمها ذلك عند إمكانه، وليس هذا على التحقيق معاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان، وإنما هو إعانة على درء المفاسد، فكانت المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان فيها تبعًا لا مقصودًا »[٣].

وهذا الذي قاله رحمه الله سديد في العقل والنقل معًا، وقد يمر بالحركة الإسلامية من الأحوال ما تكون معها مندفعة إلى الأخذ بهذه الاجتهادات سواء أعرفت وجه مشروعيتها أم لم تعرف؛ لأنها تجد أن هذا هو الطريق المتعين سلوكه والذي قد يعني القول بغيره الانتحار أو الجنون!!

أرأيت لو اجتاحت البلاد جائحة عامة؛ كاجتياح البعث العراقي أرض الكويت، أو اجتياح

---

(١) قواعد الأحكام، للعز بن عبد السلام: ١/٨٦.

(٢) المرجع السابق: ١/٨٧.

(٣) المرجع السابق: ١/١٢٩.

اليهود لبلد من بلاد المسلمين، وكان لا يمكن دفعه إلا بتكاتف جميع التيارات الموجودة العلمانية والإسلامية لدفع غائلته، ثم اتفقوا أن تترك الأمور بعد الجلاء لما تقرره الأغلبية، ولم يكن من ذلك من بديل إلا تشرذم هذه التيارات، وتمكين البعث أو اليهود من رقاب البلاد والعباد، وهم الذين لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة: ﴿ إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُواْ لَكُمْ أَعْدَآءً وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ ﴾ [الممتحنة:٢] .

هل كان يسع الناس في هذه الحالة أن يتركوا اليهود أو البعث يغتالون البلاد والعباد؛ لأنهم لم يتفقوا على الأيدولوجية التي تسود البلاد بعد الجلاء؟ أم يسعهم هذا الحل المرحلي الذي إن أحسن الاتجاه الإسلامي التعامل معه استطاع أن يمكن للدين من خلاله، وإن لم ينجح في ذلك فإن البديل القادم مهما بلغ من السوء فلن يبلغ عشر معشار ما يفعله البعث أو اليهود.

وبناء على ما سبق فإن تحالف الحركة الإسلامية مع غيرها من الاتجاهات الأخرى إن كان على مجرد إزالة الباطل على أن يكون الأمر بعد ذلك إلى الله يضعه حيث يشاء، أي أن ينتهي هذا التحالف بسقوط الطاغية، ويسعى كل فريق بعد ذلك من خلال وسائله إلى إقامة النموذج الذي يريد، فلا بأس بهذا التحالف شريطة أن تكون الحركة الإسلامية لديها من الوسائل والبرامج ما يغلب معه على ظنها أنها قادرة على التمكين للإسلام، واستعادة الهوية الإسلامية، أو أن يكون البديل القادم في حالة فشل الاتجاه الإسلامي في إقرار الحكم بالإسلام أقل سوءًا من الباطل القائم؛ حتى يكون لمثل هذا التحالف ما يعلله، أما مجرد استبدال باطل بباطل دون فائدة محددة فهو عبث لا طائل تحته.

وإن كان تحالفها على أن يكون مرد الحكم بعد ذلك إلى ما تقرره الأغلبية ففي الأمر تفصيل:

- إن غلب على ظنها القدرة على إقامة الإسلام، أو على الأقل إزاحة المظالم القائمة، وتهيئة أجواء مناسبة للدعوة فالأمر محتمل.

- أما إن غلب على ظنها عدم القدرة على ذلك: إما لأن الديموقراطية المقترحة مجرد مسرحية صورية تضفي طلاء من الذهب على الأغلال والحكم فيها للشياطين، أو أن الأمة تفشت في أوساطها العلمانية والمفاهيم الغربية، وأنها قد بلغت من التشويش مبلغًا لا يسهل معه توقع اختيار

الإسلام عندما يخلي بينها وبينه، وأن البديل القادم في هذه الحالة سيكون مماثلاً أو أسوأ من الباطل القائم، فالحزم في هذه الحالة هو الكف عن هذا التحالف، والصبر على أمر الله كما قال تعالى:

﴿ وَقُل لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَـٰمِلُونَ ﴿١٢١﴾ وَٱنتَظِرُوٓا۟ إِنَّا مُنتَظِرُونَ ﴾

[هود: ١٢١-١٢٢] .

ولكن هذه الموازنات حمالة أوجه، ولا يخفى أنها من دقائق الفقه وحقائقه وأغواره، فهي مزلة أقدام ومدحضة أفهام، فكم من مغلق لهذا الباب بالكلية وما درى أنه يعطل على الأمة كثيرًا من المصالح الشرعية! وكم من فاتح لهذا الباب على مصراعيه وما درى أنه يدخل في دين الله ما ليس منه!! ويميع القضية الإسلامية ويدخلها في عالم المزايدات والمساومات؛ ولهذا فإن النصيحة في هذا الباب ذات شقين:

- شق يوجه إلى القائمين على الأمر في التيار الإسلامي ممن يضطلعون بحكم مواقعهم بهذه الاجتهادات، وتنتهي إليهم مسئولية البت فيها، وهو أن هذا الباب من الدقائق والمعضلات، وأنه مزلة أقدام ومدحضة إفهام، وأن عليهم ألا يستبدوا فيه بقرار قبل استفراغ الوسع في الشورى، وطلب النصيحة من كل قادر على إسدائها من أهل العلم وأهل الخبرة.

يجب أن يدركوا أنهم يعالجون أمرًا يحدد مستقبل العمل الإسلامي، ومستقبل الأمة كلها من ورائه، ورب قرار راشد يتخذ في هذا المجال يقفز بالعمل الإسلامي سنوات إلى الأمام، وعلى النقيض من ذلك رب قرار أهوج يجهض مسيرته، ويرمي بها إلى الوراء بضعة عقود!!

كما يجب عليهم أن يصبروا على ما يتعرضون له بعد ذلك من النقد اللاذع من قبل بعض إخوانهم ممن لم يدركوا أبعاد هذه الموازنات، وغاب عنهم العلم بتفاصيلها، وباتوا يحاكمونها عن بعد، ولو أتيح لهم من الحيثيات ما أتيح لهؤلاء لكان لهم موقف آخر، يجب أن يصبروا على هؤلاء، وأن يدركوا أن الدافع لهم إلى ذلك هو الغيرة على الإسلام، والحسبة على ما قد يظنونه تعديًا لحدود الله، وأنه قد يغتفر بحسن القصد، ونبل الباعث كثير من الجفوة والمواقف الحادة.

- وشق يوجه إلى قاعدة العمل الإسلامي المعاصر ممن يعسر عليهم في كثير من الأحيان فهم بعض المواقف التي يتخذها بعض القادة انطلاقًا من قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، فيثيرون حولها كثيرًا من الضجيج، ويشققون به الصفوف، ويسعرون بها الفتن، ويشككون بها في القيادة،



وربما انتهى بهم الأمر إلى مفارقة العمل الإسلامي بالكلية.

إن رصيدًا من الثقة يجب أن ينشأ وينمو بين قاعدة العمل الإسلامي وقيادته، يمكنهم من استيعاب هذه المواقف في إطار من الإدراك والموضوعية، بحيث يدركون معه أن كثيرًا من هذه المواقف يعتمد على ملابسات وحيثيات تصعب إشاعتها على الملأ، ولا تستطيع القيادة بطبيعة الحال أن تقصها على كل أحد، إذ لا يستقيم بهذه الصورة عمل، ولا تنجح لها خطة، ولا يصان لها سر.

ولهذا فإن الأصل فيمن عرف بالفضل والورع والتجرد أن تحمل أعماله ومواقفه الموهمة على أحسن محاملها، وأن تلتمس لها المخارج إلى أبعد مدى، فإن بقي في النفس منها ريبة أمكن السؤال المجمل حول مدى شرعية هذه المواقف، وما إن كان قد أحاط بها من الظروف والملابسات ما يعللها، وما إذا كان قد استشير أهل الفتوى بشأنها، وعلى القيادة أن تفصح فيما يحتمل الإفصاح، أو بالقدر الذي لا يضر بالمسيرة، وأن تشير بإجمال إلى ما يحسن فيه الإجمال، وينبغي على القاعدة أن تقنع بهذا القدر حتى يأتي من ذلك أمر لا يحتمل التأويل عندئذ يصح لها؛ بل يجب عليها أن تقف وقفة تصحح بها المسار، وترد بها الشارد إلى الجادة، وتحافظ بها على ربانية المسيرة، وتمحض بها النصح للقائمين عليها، على أن يتم ذلك كله بما لا يؤدى إلى مفسدة أعظم.

فإذا التزمت القيادة تحري الحق، واستنارت بمشورة أهل العلم وأهل الفتوى في هذه المسائل من جانب، وإذا غلبت القاعدة حسن الظن، واكتفت بالبيان المجمل فيما يحيك بصدرها من بعض المواقف الموهمة من جانب آخر أمكن للمسيرة أن تغذ السير بمعزل عن عواصف الفتن، وأن تتلاحم القاعدة مع القيادة في ولاء منقطع النظير.

خاتمة

والذي نخلص إليه من هذه الدراسة التي طوفنا فيها بمجالات متعددة، واستعرضنا فيها قضية الأحزاب السياسية بين المانعين والمؤيدين، وبينا فيها كيف يمكن للمنظومة السياسية الإسلامية أن تستوعب هذه التعددية في نموذج يجمع بين الثبات والتغير، ويتيح قدرًا من تداول السلطة كما تقتضيه التعددية، وقدرًا من ثباتها كما هو المعروف في فقه الإمامة، ثم عرجنا على ما قد تقتضيه الظروف الراهنة للعمل الإسلامي من تحالف مرحلي بين الاتجاه الإسلامي وبين الاتجاهات العلمانية، والضوابط الشرعية الحاكمة لهذا التحالف، نستطيع أن نوجز نتائج هذه الدراسة في النقاط الآتية:

أولاً: إن التعددية السياسية التي تقوم على تداول السلطة بين مختلف الأطراف فكرة غربية نشأت في أوربا في أعقاب تحررها من الطغيان الكنسي والطغيان الملكي، وإطلاق الحريات الفردية، ونقل السيادة من كل من رجال الدين والملوك إلى الأمة، فانتهى بهم المطاف إلى هذه الصياغة التي تقر للأغلبية بالحق في الحكم، وللأقلية بالحق في المعارضة إلى حين، ثم يعود الأمر بعد ذلك إلى الأمة لترى رأيها في الفريقين من جديد.

ثانيًا: إن هذه الفكرة على هذا النحو لم يعرفها التاريخ الإسلامي، ولم يتضمنها التراث الإسلامي، وإن كان قد عرف - بل أرسى - حق الأمة في السلطة العامة تولية ورقابة وعزلاً، كما أرسى حقها في الحسبة على السلطان وعلى من دونه، وإن كانت أصوله لا تمنع من الأخذ بها في ظل الالتزام بالإطار الإسلامي المتمثل في سيادة الشريعة، والإقرار المجمل بالأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع.

ثالثًا: إن التعددية السياسية في منظور المفكرين الوضعيين تجربة سياسية لها تعلاتها وسلبياتها:

فمن تعلاتها: إنها مدارس للشعوب تعمل على توجيه الرأي العام، وتعميق الوعي السياسي لدى الأمة، كما أنها تعتبر همزة الوصل بين الحكام والمحكومين خاصة في الديموقراطية النيابية التي ينتهي دور الأمة فيها عند اختيار نوابها في البرلمان؛ ليقوموا نيابة عنها بمباشرة كافة حقوق

السيادة، وليس للأمة عليهم من سلطان إلا عند إعادة انتخابهم مرة أخرى، كما أنها تعد عنصرًا من عناصر استقرار الحياة السياسية بما تتيحه من الوجود العلني للمعارضة، وإتاحة الفرصة أمامها للمشاركة في الحكم إذا حظيت بتأييد الأغلبية بدلاً من لجوء المعارضة إلى أسلوب الجماعات السرية.

ومن سلبياتها: تشرذم الأمة، وتبديد جهود الدولة، وتشتت قواها، وآلية الحياة السياسية، وتحويل الأنظمة الديموقراطية إلى أنظمة جوفاء، حيث يتحول الأعضاء في البرلمان بمقتضى الالتزام الحزبي إلى مجرد أبواق تفسر قناعات أحزابهم أو تبررها للآخرين.

رابعًا: إن الإطار الإسلامي لمنظومة الحكم في الدولة الإسلامية يتمثل في الالتزام بسيادة الشرع، وسلطة الأمة، وصيانة القضاء، وصيانة الحقوق والحريات العامة، والحسبة، والشورى.

خامسًا: اختلاف الباحثين في قضية التعددية إلى ثلاثة آراء: الحرمة، والجواز إذا كانت داخل الإطار الإسلامي، والجواز المطلق.

أما مأخذ القائلين بالحرمة فيتمثل فيما تفضي إليه التعددية من تشرذم الأمة وتفرق كلمتها، وما تتضمنه من عقد الولاء والبراء على ما دون الكتاب والسنة، وما تتضمنه كذلك من الحرص على الولاية والتنافس في طلبها، وما تقتضيه المعركة الانتخابية من تزكية النفس والطعن في الآخرين، وما تعنيه من الخروج على الجماعة ومنازعة الأئمة، بالإضافة إلى انعدام السوابق التاريخية، وفشل التجارب المعاصرة، وخطأ القياس على تعدد الأحزاب العلمانية.

أما مأخذ القائلين بالجواز داخل الإطار الإسلامي فيتمثل في أن هذا الأمر من مسائل السياسة الشرعية التي تعتمد الموازنة بين المصالح والمفاسد، ولا يشترط لمشروعيتها أن تكون على مثال سابق، وأن الأصل في العادات والمعاملات الحل حتى يأتي ما يدل على التحريم، وقاعدة الذرائع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالتعددية أمثل طريق إلى تحقيق الشورى، والرقابة على السلطة، وصيانة الحقوق والحريات العامة، كما أنها الطريق إلى الاستقرار السياسي ومنع حركات التمرد والخروج المسلح، بالإضافة إلى بشاعة البديل وهو الاستبداد بالسلطة، وما ترتب على ذلك عبر التاريخ من الإغراء بالقهر والتسلط، وأهم من ذلك كله أن كافة الأدلة التي ساقها المعارضون موضع نظر، وأن ما ذكروه من المفاسد منها ما يمكن تجنبه بالكلية، ومنها ما يمكن تقليله بحيث يبدو

مرجوحًا إذا ما قورن بما في التعددية من المصالح الراجحة، كما أن التعددية لا تعني بالضرورة التنافس على موقع الإمامة؛ بل قد يكتفي فيها بالتنافس على موقع الوزارة (وزارة التفويض).

أما مأخذ القائلين بإطلاق الإباحة فهو الاستشهاد بالفرق الإسلامية القديمة، وباستيعاب الإطار الإسلامي للمجوس والوثنيين واليهود والنصارى، وهو استدلال مردود؛ لأن الفرق ظاهرة مرضية، إن سلم بوجودها فلا يسلم بإتاحة السبل أمامها طواعية لتكون في موضع القيادة، أما المجوس والوثنيون وأضرابهم ففرق بين أن تعقد لهم الذمة ليعيشوا كمتوطنين في المجتمع الإسلامي، وبين أن يتاح لهم من خلال التعددية أن يكونوا أولي الأمر في الأمة، وأن يطبقوا مناهجهم الكفرية فيها.

سادسًا: يمكن استيعاب التعددية داخل منظومة النموذج السياسي الإسلامي، وذلك ببقاء منصب الإمامة على ثباته المعهود ليكون رمزًا لوحدة الأمة، ويكون التنافس على منصب وزارة التفويض، فيفوضها الإمام لأرشد تجمع سياسي يحوز ثقة الخبراء في المجلس الاستشاري العام الذي يضم صفوة العلماء والخبراء في مختلف المجالات، ويحظى بتأييد الأغلبية أثناء المعركة الانتخابية، ويكون ذلك لميقات معلوم يعود الأمر بعده إلى الأمة لتجدد اختيارها في ضوء ما أسفرت عنه الإنجازات السابقة.

سابعًا: يمكن التغلب على آفات التعددية التي ساقها القائلون بالمنع بتثبيت منصب الإمامة ليكون رمزًا لوحدة الأمة، وترشيح الأعضاء من قبل الأحزاب، والتعريف بهم بواسطتها، خروجًا من شبهة طلب الولاية وتزكية النفس، والتزام النقد بضوابط الحسبة منعًا للتهارج وتناكر القلوب، وبيان أن الاختلاف بين الأحزاب يدور في فلك المسائل الاجتهادية ومجالات الشورى التي لا تقدح المخالفة فيها في دين المخالف، ولا يثرب عليه فيها بهجر شرعي ونحوه، ما دام قد صدر في مخالفته عن اجتهاد أو تقليد سائغ.

ثامنًا: قدم البحث نموذجًا لإطار سياسي إسلامي تستوعب في داخله التعددية، يتمثل في الإمام، ومجلس الشورى [أهل الحل والعقد]، ووزارة التفويض، والمجلس الاستشاري العام، وقدمت الدراسة بيانًا بالاختصاصات التي تخول لكل منهم، وكيفية حسم الأمور عند التنازع.

تاسعًا: نصت الدراسة على مشروعية المعارضة، وحقها في النقد، وشرح برامجها للأمة، على



أن تلتزم بدعم السلطة القائمة في كل ما يتعلق بالإطار المشترك المجمع على قبوله من الكافة، وأن لا تنازعها مدة بقائها في السلطة إلا بأحد التعليلات الشرعية التي تجيز لها الخروج، وأن تستبدل الالتزام بالحق وما تقتضيه المصلحة بالالتزام الحزبي المعهود في الأحزاب العلمانية.

عاشرًا: تعرضت الدراسة لمدى شرعية التعددية السياسية قبل إقامة الدولة الإسلامية، فأجازت التعددية القابلة للتنسيق والتكامل والعمل المشترك والتعاون مع الآخرين لإقامة الإسلام، ومنعت من التعددية الرافضة للتعاون، المنغلقة على ما تمحورت عليه من قناعات ومفاهيم؛ لأنها تعد عقبة في طريق التمكين.

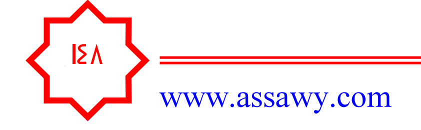
حادي عشر: تعرضت الدراسة لمدى شرعية التحالف مع الاتجاهات العلمانية في مرحلة السعي لإقامة الدولة الإسلامية، فأجازت ذلك شريطة أن يكون موضوع التحالف مشروعًا، وألا يتضمن التزامًا يضر بالرسالة، أو يغل يد الدعاة عن الصدع بالحق والسعي لإقامة دولة الإسلام.

كما تعرضت الدراسة للتحالف مع الاتجاهات العلمانية لإزالة الباطل القائم، وتفويض الأمر بعد ذلك إلى إرادة الأغلبية، ففصلت بين ما يغلب على الظن فيه التمكن من إقامة الإسلام، أو على الأقل تخفيف المظالم القائمة، وتهيئة مناخ ملائم للدعوة، ومنعت التحالف الذي لا يغلب على الظن معه تحقيق شيء من ذلك.

ثاني عشر: وأخيرًا توجهت الرسالة بنصيحة إلى القادة بضرورة التحري والتثبت في المواقف التي تبنى على الموازنة بين المصالح والمفاسد حتى لا يعطلوا مصالح شرعية ضرورية، أو يدخلوا في دين الله ما ليس منه، وضرورة الصبر على ما يرد من تساؤلات أو إنكار من قبل قاعدة العمل الإسلامي حول مدى شرعية هذه المواقف، كما أوصت قاعدة العمل الإسلامي أن تستصحب حسن الظن في هذه المواقف مع كل من كان معروفًا بالخير والصلاح، وأن تدرك أن كثيرًا منها يعتمد على ملابسات تعسر إشاعتها على الملأ، وأن عليها أن تنمي رصيد الثقة في علاقتها بالقيادة إلى أن يأتي من ذلك أمر لا يحتمل التأويل، فهنا يتعين الاحتساب والإنكار بما لا يؤدي إلى مفسدة أعظم.

والله وراء القصد، وهو الهادي إلى السبيل... وبالله التوفيق

فهرس الموضوعات



رابعًا: الأدلة التي تنهى عن التنافس في طلب الإمارة

خامسًا: الأدلة التي تنهى عن تزكية النفس

سادسًا: الأدلة التي توجب الطاعة للإمام في غير معصية

سابعًا: التحزب إما أن يكون على أصول كلية بدعية أو على اجتهادات فروعية

ثامنًا: التعددية تعني تبادل السلطة بين الأطراف المتنافسة

تاسعًا: انعدام السوابق التاريخية

عاشرًا: أخطاء القياس على تعدد الأحزاب العلمانية

حادي عشر: فشل التجارب الحزبية المعاصرة في أغلب البلاد الإسلامية

مناقشة الأدلة السابقة

المطلب الثاني: اتجاه القائلين بإباحة التعددية في إطار الأصول الشرعية

مرتكزات القول بمشروعية التعددية السياسية في إطار المذهبية الإسلامية

أولاً: السياسة الشرعية

ثانيًا: الأصل في العقود والمعاملات الإباحة حتى يأتي ما يدل على التحريم

ثالثا: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

أ- الشورى

ب- الرقابة على السلطة

رابعًا: قاعدة الذرائع والنظر إلى المآلات

خامسًا: صيانة الحقوق والحريات العامة

سادسًا: السوابق التاريخية

سابعًا: البدائل المعاصرة

المطلب الثالث: الاتجاه القائل بإباحة التعددية بإطلاق

المبحث الثاني: كيف يمكن استيعاب التعددية السياسية في منظومة الحكم الإسلامي؟

نظام الاستوزار في الدولة الإسلامية

وزارة التفويض والمدخل إلى التعددية

أولاً: تعريف

ثانيًا: شروط هذه الوزارة

ثالثا: اختصاصات هذه الوزارة



